

مُسْتَدْرَكُ فَقِہِ كَے حَوَالوں كَے مَاتَحْ عَامِ فِہْمِ اَوَّلِ شَیْخِ اِسْلَامِ

جَدیدُ نَظَرِ ثانی شُدْہ اِیْدِشِن

جَدِیدُ فِقْہِیْ مَسَائِلُ

”بَرَّاقَابِلُ قَدْرِ کَامِ ہِے“
قَوْلَانَا ابُو الْحَسَنِ عَلَیْہِ سَلَامُ

قَوْلَانَا خَالِدِ السَّیْفُ اللہ رَحْمَانِی
صَدْرِ قَدْرِ سَمَدِ اَرَا الْعُلُومِ سَبِیلِ السَّلَامِ . حیدر آباد دکن

زَمَرْ پَبْلِشَرز

جلید نظر ثانی شدہ ایڈیشن

مُستند کتب فقہ کے حوالوں کے ساتھ عام فہم اور نشین اسلام

جلید فقہی مسائل

جلد سوم

”بڑا قابل قدر کام ہے۔“
مولانا ابوالحسن علی ندوی رحمہ اللہ

مولانا خالد سیف اللہ رحمانی
صدر مدرس دارالعلوم سیبیل السلام، حیدرآباد دکن

ناشر
زمزم پبلشرز
نزد مقدس مسجد اُردو بازار، کراچی

جملہ حقوق بحق ناشر محفوظ ہیں

”جدید فقہی مسائل“ کے جملہ حقوق اشاعت و طباعت پاکستان میں صرف مولانا محمد رفیق بن عبد المجید مالک زمزم پبلشرز کراچی کو حاصل ہیں لہذا اب پاکستان میں کوئی شخص یا ادارہ اس کی طباعت کا مجاز نہیں بصورت دیگر زمزم پبلشرز کو قانونی چارہ جوئی کا مکمل اختیار ہے۔

از..... مولانا خالد سیف اللہ رحمانی

اس کتاب کا کوئی حصہ بھی زمزم پبلشرز کی اجازت کے بغیر کسی بھی ذریعے بشمول فوٹو کاپی برقیاتی یا میکینیکی یا کسی اور ذریعے سے نقل نہیں کیا جاسکتا۔
زمزم پبلشرز کراچی

ملنے چکے ٹی پگڑ پتے

- ☐ مکتبہ بیت العلم، اردو بازار کراچی۔ فون: 32726509
- ☐ مکتبہ دارالہدیٰ، اردو بازار کراچی
- ☐ دارالاشاعت، اردو بازار کراچی
- ☐ قدیمی کتب خانہ بالمقابل آرام باغ کراچی
- ☐ مکتبہ رحمانیہ، اردو بازار لاہور

AL FAROOQ INTERNATIONAL ☐
68, Asfordby Street Leicester LE5-3QG
Tel : 0044-116-2537640

AZHAR ACADEMY LTD. ☐
54-68 Little Ilford Lane
Manor Park London E12 5QA
Phone: 020-8911-9797

ISLAMIC BOOK CENTRE ☐
119-121 Halliwell Road, Bolton B11 3NE
U.K
Tel/Fax : 01204-389080

MADRASSAH ARABIA ISLAMIA ☐
1 Azaad Avenue P.O Box 9786-1750
Azaadville South Africa
Tel : 00(27)114132786

کتاب کا نام ————— جدید فقہی مسائل جلد سوم

جدید تصحیح شدہ ایڈیشن

تاریخ اشاعت ————— جون ۲۰۱۰ء

باہتمام ————— احکامات زمزم پبلشرز

ناشر ————— زمزم پبلشرز کراچی

شاہ زیب سینٹر نزد مقدس مسجد، اردو بازار کراچی

فون: 021-32760374

فیکس: 021-32725673

ای میل: zamzam01@cyber.net.pk

ویب سائٹ: www.zamzampublishers.com



فہرست مضامین

۴۶..... ۴) عیوب سے محفوظ ہونے میں کفایت	۶..... عرض ناشر
۴۷..... ۵) عقل میں کفایت	۷..... ابتدائیہ
۴۸..... ۶) اسلام میں کفایت	۸..... ختمائے گفتنی
۵۰..... ۷) ذریعہ معاش میں کفایت	۱۵..... اشتراط فی النکاح
۵۳..... ۸) نسب میں کفایت	۱۵..... سوالنامہ
۵۳..... (۱) مشتبہین کے دلائل	۱۶..... نکاح میں شرط کی تین صورتیں ہیں
۵۷..... (۲) ایک تنقیدی جائزہ	۱۹..... پہلی قسم
۶۰..... (۳) مانعین کے دلائل	۱۹..... دوسری قسم
۶۱..... (۴) قرآنی شواہد	۲۰..... تیسری قسم
۶۲..... (۵) اسوۂ رسول ﷺ	۲۰..... منکرین اور ان کے دلائل
۶۳..... (۶) آثار صحابہ	۲۱..... مشتبہین اور ان کے دلائل
۶۵..... ۹) حسب میں کفایت	۲۳..... فریقین کے دلائل پر ایک نظر
۶۷..... کفایت کے چند اہم مسائل	۲۸..... تفویض طلاق کا مسئلہ
۶۹..... اختیار بلوغ کا حق اور اس کا استعمال	۲۹..... دوسری صورت
۶۹..... فقہاء کی رائیں	۳۰..... بیوی کو تفویض طلاق
۷۰..... احناف کے دلائل	۳۱..... تیسری صورت
۷۰..... قاضی شریح رحمہ اللہ تعالیٰ	۳۲..... دارالقضاء کو تفویض
۷۱..... احناف کی دلیل پہ ایک ناقدانہ نظر	۳۳..... دو حالتوں کے ساتھ مشروط مہر کی مقدار
۷۲..... حالات کا تقاضہ	۳۳..... امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ تعالیٰ اور صاحبین رحمہم اللہ تعالیٰ کا نقطہ نظر
۷۳..... اختیار بلوغ کے لئے اصول و طریق کار	۳۷..... عورت کی طرف سے ملازمت کی شرط
۷۵..... پاکرہ کا اختیار کب ختم ہوگا؟	۳۹..... خلاصہ جوابات
۷۶..... اختیار بلوغ سے ناواقفیت	۴۰..... مسئلہ کفایت پر ایک نظر
۷۷..... جہل - ایک شرعی عذر!	۴۲..... ۱) کفایت فی الدین
۷۹..... نفقہ نہ ادا کرنے کی بناء پر فسخ نکاح	۴۳..... ۲) کفایت فی الحریت
۸۰..... احناف کی دلیلیں	۴۵..... ۳) مال میں کفایت

۱۰۸ جمہور کے دلائل	۸۱ جمہور کی دلیلیں
۱۰۹ جمہور کے دلائل پر ایک ناقدانہ نظر	۸۲ احناف کے دلائل پر ایک نظر
۱۱۰ ترجیح	۸۳ موجودہ حالات کا تقاضہ
۱۱۰ متاخرین احناف کا عمل	۸۳ مالکیہ کا مسلک
۱۱۲ خلاصہ بحث	۸۵ شوافع کا مسلک
۱۱۳ نامردی اور جنسی حق سے محرومی کی بناء پر فسخ نکاح	۸۶ حنابلہ کا مسلک
۱۱۵ پہلے سے نامردی سے باخبر ہو	۸۶ مہلت کی مدت
۱۱۶ نکاح کے بعد رضا مندی کا اظہار کر دے	۸۷ کلمہ آخر
۱۱۷ ایک دفعہ مباشرت کے بعد	۸۸ مفقود الخیر اور غائب شخص کی بیوی کا حکم
۱۱۸ دلائل کی روشنی میں	۸۸ مفقود الخیر
۱۲۱ ضرر پہنچانے کے لیے قصد اجماع نہ کرے	۸۹ مفقود الخیر شخص کی بیوی
۱۲۳ فقہ مالکی کی تفصیلات	۹۰ پہلے گروہ کے دلائل
۱۲۴ خلع میں قاضی اور حکم کے اختیارات	۹۱ دوسرے گروہ کے دلائل
۱۲۴ فقہاء کی رائیں	۹۲ طرفین کے دلائل پر ایک نظر
۱۲۴ احناف کے دلائل	۹۳ متاخرین احناف کا فتویٰ
۱۲۵ امام مالک وَحَمِيْبُ الدِّينِ تَعَالٰی کے دلائل	۹۳ فقہاء مالکیہ کا طریقہ
۱۲۶ احادیث	۹۶ شوہر نفقہ نہ چھوڑے یا عصمت کا اندیشہ ہو!
۱۲۸ آثار صحابہ رَضِیَ اللہُ تَعَالٰی عَنْہُمْ	۹۷ مفقود الخیر شخص کی واپسی
۱۲۹ احناف کے دلائل کا تجزیہ	۱۰۰ غائب غیر مفقود کا حکم
۱۲۹ فقہ مالکی کی تفصیلات	۱۰۱ زد و کوب اور ظلم و زیادتی کی بناء پر فسخ نکاح
۱۳۱ حالت نشہ کی طلاق	۱۰۲ ہندوستان میں!
۱۳۱ فقہاء کی رائیں	۱۰۲ ضرب مہرج
۱۳۲ احناف کا مسلک	۱۰۳ فقہ مالکی کی تفصیلات
۱۳۲ پہلے گروہ کے دلائل	۱۰۵ امراض و عیوب کے باعث فسخ نکاح
۱۳۳ دوسرے گروہ کے دلائل	۱۰۵ فقہاء کی رائیں
۱۳۳ طرفین کے دلائل پر ایک نظر	۱۰۶ امراض و عیوب
۱۳۴ ازاد سزا طلاق کا نفاذ	۱۰۸ حَمِيْبُ الدِّينِ تَعَالٰی کے دلائل

۱۳۱..... دیگر اہل علم	۱۳۵..... ماحول و حالات کا تقاضہ
۱۳۱..... ماضی بعید کی نظیریں	۱۳۶..... ہندوستان اور نظام قضاء
۱۳۳..... برطانوی عہد میں نصب قاضی	۱۳۶..... علماء کی کوششیں
۱۳۳..... پس چہ باید کرد؟	۱۳۷..... ایک اہم سوال
۱۳۴..... اصل چیز ایمانی قوت ہے	۱۳۷..... قرآن کی ہدایت
۱۳۳..... قوت نافذہ کی فقہی حیثیت	۱۳۹..... شاہ عبدالعزیز صاحب رَحِمَہُ اللہُ تَعَالٰی کا فتویٰ
۱۳۸..... علماء ہند کی رائیں	۱۳۹..... ماضی کی نظیر
۱۳۹..... براہِ راست اسلام کے نام	۱۴۰..... علامہ ابن ہمام رَحِمَہُ اللہُ تَعَالٰی کی رائے
۱۵۰..... تعزیر مالی کا مسئلہ	۱۴۰..... بزاز کی صراحت
۱۵۱..... انکار کی وجہ	۱۴۰..... ابن نجیم رَحِمَہُ اللہُ تَعَالٰی کا نقطہ نظر
۱۵۱..... تعزیر مالی کے دلائل و نظائر	



بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

عرض ناشر

الحمد لله وكفى وسلام على عباده الذين اصطفى

دین اسلام ایک مکمل دین ہے، اور شریعت اسلامیہ ایک کامل شریعت ہے۔ خلاقِ فطرت نے ہر دور میں انسانی ضروریات بھی پیدا کی ہیں اور ان کا حل بھی پیدا فرمایا۔ انسانوں کی سب سے بڑی ضرورت آخرت کی کامیابی ہے اور اس کے لئے اللہ تعالیٰ نے شریعت اتاری ہے اور ایسی کامل و اکمل شریعت اتاری ہے کہ ہر دور کے تقاضوں کو پورا کرتی ہے۔ ہر دور کے ہر مسئلہ کا حل اس میں موجود ہے۔ جسے علماء نے بوقت ضرورت امت کے سامنے پیش کیا ہے۔ زیر نظر کتاب ”جدید فقہی مسائل“ بھی اسی سلسلہ کی ایک کڑی ہے جسے مولانا خالد سیف اللہ رحمانی زید مجدہ (حیدر آباد دکن انڈیا) نے بڑی عرق ریزی اور محنت شاقہ سے مرتب فرمایا ہے۔

یہ کتاب درحقیقت بہت سے جدید مسائل کا حل ہے اس میں حضرت مصنف نے مختلف جدید مسائل پر تحقیقی مقالات مرتب کئے ہیں اور یہ نہایت قابل قدر کام ہے اور حضرات مفتیانِ کرام کے لئے مسائل کے حل میں بہت سے لوازمات مہیا ہو گئے ہیں۔ چونکہ حضرت مصنف نے یہ خالص علمی مضامین جمع کئے ہیں اس لئے عامۃ الناس ان کو حضرات علماء کرام و مفتیان عظام سے سمجھیں اور ان سے رہنمائی حاصل کر کے اپنے پیش آمدہ جدید مسائل میں عمل پیرا ہوں۔

حضرت مصنف صاحب کی اجازت سے پاکستان میں پہلی بار جدید کمپوزنگ کے ساتھ زمزم پبلشرز اس کو پانچ جلدوں میں پیش کرتے ہیں۔

”محمد رفیق عبدالمجید“

۲۱ محرم ۱۴۲۶ھ



ابتدائیہ

جدید فقہی مسائل کا دوسرا حصہ جب پہلی بار سن ۱۴۰۵ھ میں طبع ہوا تھا تو اس کا بنیادی موضوع معاشرتی مسائل ہی تھا، بعد میں اس حصہ میں کچھ دوسرے مسائل کا بھی اضافہ کر دیا گیا؛ پھر کچھ اہل علم کی رائے ہوئی کہ 'جدید فقہی مسائل' کا تو ایک ہی حصہ رہے جس میں اختصار کے ساتھ ضروری نئے مسائل کا ذکر ہو اور دلائل کی 'صرف اشارہ ہو، ایسے مسائل درج نہ کیے جائیں جس میں علماء کو غور و فکر کی دعوت دی گئی ہے اور تفصیل سے روشنی ملی گئی ہے، اور جن مسائل پر تفصیلی گفتگو کی گئی ہے، ان تحریروں کو الگ الگ عنوان کے تحت مرتب کیا جائے، تاکہ لوگ اپنے ذوق کے مطابق ان سے استفادہ کر سکیں۔

چنانچہ اب کتاب کے دوسرے حصہ کو چار الگ الگ حصوں میں تقسیم کر دیا گیا ہے؛ جو عبادات، معاشرت، معاشی مسائل اور میڈیکل مسائل سے متعلق ہیں، ان میں سے ہر عنوان سے متعلق متعدد نئے مقالات بھی ان مجموعوں میں شریک اشاعت ہیں اسلام اور جدید معاشرتی مسائل میں مشروط مہر، تفویض طلاق اور نکاح کے ساتھ شرطیں، نیز ہندوستان میں نظام قضاء کے موضوع پر جو تحریریں ہیں، وہ پہلی بار اس مجموعہ میں شریک اشاعت کی جا رہی ہیں۔

جدید فقہی مسائل حصہ دوم کے طبع اول کے لیے راقم الحروف نے جو افتتاحیہ لکھا تھا، اس میں زیادہ تر معاشرتی مسائل سے متعلق مباحث ہی کو ملحوظ رکھ کر کچھ اصولی گفتگو کی گئی تھی؛ اس لیے وہ افتتاحیہ بھی اسی مجموعہ کے ساتھ شامل اشاعت ہے۔ دعا ہے کہ اللہ تعالیٰ اس کو نافع فرمائے اور یہ عند اللہ بھی مقبول ہو اور عند الناس بھی۔

واللہ الموفق وهو المستعان

خالد سینف اللہ رحمانی

خالد سینف اللہ رحمانی



سخنہائے گفتنی

جدید فقہی مسائل میرے نزدیک تین طرح کے ہیں: ایک وہ جو اس زمانہ کی کسی خاص ایجاد اور اختراع کی وجہ سے پیدا ہوئے ہیں، یا موجودہ معاشی، سماجی اور سیاسی نظام اور رواج کی دین ہیں۔ ان کے حل کا طریقہ یہ ہے کہ کتاب و سنت اور فقہ اسلامی کے قدیم ذخیرہ کو سامنے رکھ کر ان کے نظائر تلاش کیے جائیں اور ان کو ان جدید مسائل پر منطبق کیا جائے۔ اس کو علماء اصول نے ”تحقیق مناط“ سے تعبیر کیا ہے، اور اس کو اجتہاد کی ایسی قسم قرار دیا ہے جو ہمیشہ باقی رہے گی۔ راقم الحروف نے ”جدید فقہی مسائل“ کے پہلے حصہ میں اپنے ناقص مطالعہ اور قاصر علم و فہم کے مطابق یہی خدمت انجام دینے کی سعی کی ہے۔

دوسرے قسم کے مسائل وہ ہیں جو اپنے وقوع کے اعتبار سے نئے نہیں ہیں، لیکن عرف و عادت، سماجی و اخلاقی حالات اور اسلامی تعلیمات، شریعت کے مزاج اور جدید تقاضوں کو سامنے رکھ کر ان میں مناسب، محتاط اور ضروری تغیر گوار کیا جائے۔ اس دوسرے حصہ میں، میں نے انہی بحثوں کو چھیڑا ہے اور پوری پوری کوشش کی ہے کہ اعتدال و توازن کا دامن ہاتھ سے چھوٹنے نہ پائے۔

اس سلسلہ کا تیسرا کام یہ ہے کہ جدید معاشی نظام نے بعض ایسے اداروں کو جنم دیا ہے جو موجودہ صنعتی اور سائنٹیفک دنیا کے لیے ایک ”ضرورت“ بن گئے ہیں؛ جن میں بینک اور انشورنس کو سرفہرست رکھا جاسکتا ہے؛ مگر بد قسمتی سے اس وقت اسکیم سازی اور معاشی نظم و نسق کی لگام ایسے لوگوں کے ہاتھ میں ہے جو مذہب اور مذہبی افکار و تصورات، نیز مذاہب کے تسلیم شدہ اخلاقی معیارات سے نہ صرف یہ کہ دور ہیں بلکہ ان سے بیزار بھی ہیں، اس لئے طبعی طور پر ان کے یہاں سے جو بھی اسکیم آتی ہے، اس میں ایسے عناصر بھی رہتے جن کو اسلام پسند نہیں کرتا، جیسے بینک میں سود اور انشورنس میں سود اور قمار۔

ضرورت اس بات کی ہے کہ ایسی اسکیموں کا اسلامی متبادل پیش کیا جائے اور اس موضوع پر جن حضرات نے کچھ بھی غور کیا ہے، ان کے لیے اس کا اندازہ کرنا چنداں مشکل نہیں ہے کہ اسلام کا نظام معیشت جدید تقاضوں کا ساتھ دینے کا پوری طرح اہل ہے اور آسانی کے ساتھ ان محرکات سے بچا کر اسلامی حدود میں رہتے ہوئے ایسے ادارے چلائے جاسکتے ہیں؛ تاہم اس پر قلم اٹھانے کا حق ان لوگوں کو ہے جو ایک طرف کتاب و سنت اور فقہاء اسلام کے اجتہادات پر بھی نظر رکھتے ہیں اور دوسری طرف جدید معاشی نظام پر بھی ان کی عمیق اور گہری

نظر ہو اور وہ ان دونوں کی روح اور اصل کو پوری طرح جذب کر چکے ہوں۔ راقم الحروف اس لحاظ سے اس کا اہل بھی نہیں، اور دوسرے مختلف اردو اور عربی اہل قلم اور معاشیات کے متخصصین نے اس موضوع پر وقیع کام کر دیا ہے اور اب اس کے کامیاب، ثمر آور اور مفید عملی تجربات بھی ہو رہے ہیں، ان حالات میں اس کی کچھ زیادہ ضرورت بھی نہیں ہے۔

جدید تقاضوں کے تحت فقہ کی بعض جزئیات میں تغیر ایسی بات ہے جو اکثر اہل علم کو بجا طور پر توحش میں مبتلا کر دیتی ہے، اس لیے کہ اس وقت پورے عالم اسلام میں تجدید پسندوں کی ایسی جماعت گھات لگائے بیٹھی ہے جس نے اپنے فکر و عقیدہ کا کعبہ و قبلہ مغرب کو بنا رکھا ہے اور ان کا اسلام۔ یہ کہنا بے جا نہ ہوگا کہ۔ محض خاندانی یا پھر جغرافیائی ہے۔ ان کے نزدیک عصری تقاضوں کی رعایت کا صاف مطلب یہ ہے کہ مسلمان عیسائیوں کی طرح صرف عبادات اور کچھ مذہبی رسوم کی حد تک اسلام کو تھامے رہیں اور رہ گئی معاشرت، معیشت اور سیاست، تو اس میں کامل انشراح قلب اور طمانینت خاطر کے ساتھ مغرب کے ہاتھ پر بیعت کر لیں اور اس کے لیے اولاً فقہ کے قدیم ذخیرہ کو دریا برد کر دیں، پھر حدیث اور سنت کو خیر باد کہہ دیں، اس کے بعد قرآن، جہاں اس مقصد میں رکاوٹ ڈالتا محسوس ہو کوئی تاویل کر ڈالیں، خواہ وہ عقل و نقل سے دور کا بھی واسطہ نہ رکھتی ہو اور جہاں کوئی تاویل نہ بن پڑے وہاں عصری تقاضوں کے نام پر تغیر کو گوارا کریں اور اس تراش و خراش کے بعد غریب اسلام کی جو گت بنے اس کو ترقی پسندی، روشن خیالی، تجدید اور اصلاح وغیرہ کا دیدہ زیب اور دل فریب عنوان دے دیں۔

راقم الحروف کے نزدیک یہ ”فکر و مزاج“ صریح طور پر دین میں تحریف اور تصحیف ہے اور ایسے لوگوں کو مسلمان کہنا بھی مشکل ہے۔ دراصل شریعت کے احکام تین طرح کے ہیں: قطعی، اجتہادی اور مصلحتی۔ قطعی سے مراد وہ احکام ہیں جو کتاب و سنت سے ثابت ہوں اور قرآن و حدیث اس معاملہ میں بالکل یک زبان ہو یا جس پر امت کا اجماع و اتفاق ہو، ان میں تغیر کا کوئی سوال ہی نہیں ہے بلکہ ان میں ”تغیر“ اکثر اوقات انسان کو کفر تک پہنچا دیتا ہے۔

دوسرے احکام ”اجتہادی“ ہیں، جن میں نصوص میں بظاہر اختلاف اور تعارض محسوس ہوتا ہو، یا شریعت کی دو الگ الگ نظیریں، دو بالکل متضاد احکام کی متقاضی ہوں، جیسے مفقود الخبر کی بیوی کا مسئلہ ہے، حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی رائے ہے کہ چار سال انتظار کے بعد نکاح فسخ کر دیا جائے، حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی رائے ہے کہ پوری زندگی انتظار کرے، پھر اسی اختلاف کی وجہ سے فقہاء کی رائیں بھی مختلف ہیں۔ ان احکام میں اگر کسی زمانے میں کسی خاص مکتب فقہ کی کسی رائے پر عمل کرنا دشوار ہو جائے اور دوسری رائے کی طرف عدول کرنا ایک ضرورت اور مجبوری بن جائے تو یہ عدول جائز ہوگا، جیسا کہ سلف صالحین کا عمل رہا ہے۔

تیسرے مصلحتی احکام ہیں، جو اپنے زمانے کی مصلحت اور تقاضوں کو سامنے رکھتے ہوئے فقہاء نے متعین کیے ہوں ورنہ ان کی آراء کا مدار اپنے زمانہ کے عرف، اخلاقی و سیاسی حالات اور لوگوں کے اطوار و عادات پر ہو۔ ان مسائل میں عرف و حالات کی تبدیلی کی صورت رائے میں بھی تبدیلی پیدا ہو جائے گی۔ علامہ شامی رَحِمَہُ اللہُ تَعَالٰی نے اس موضوع پر ایک مستقل کتاب ”نشر العرف“ لکھی ہے اور فقہاء نے مختلف مسائل میں اس اصول پر عمل کرتے ہوئے لکھا ہے: ”لو کان أبو حنیفۃ لقال کذا“ کہ یہ رائے گو کہ امام ابو حنیفہ رَحِمَہُ اللہُ تَعَالٰی کے خلاف ہے، لیکن اگر وہ زندہ ہوتے تو آج وہ بھی یہی کہتے۔

یہی دوسرے اور تیسرے قسم کے احکام ہیں جن کی بعض جزئیات پر اس کتاب میں بحث کی گئی ہے۔ یہاں اس بات کی وضاحت کر دینی نامناسب نہ ہوگی کہ حالات اور ضروریات کی بناء پر۔ نہ کہ حرص و ہوس کی بناء پر۔ بعض احکام میں کسی دوسری فقہ کی طرف عدول کر جانا تقلید اور اصول تقلید کے منافی نہیں ہے، بلکہ سلف صالحین سے تو بعض جگہ دلائل کی قوت کی وجہ سے بھی عدول ثابت ہے۔

خود اسی کتاب میں مفقود الخبر کی بحث میں فقہاء کی یہ عبارت آئے گی کہ ضرورتاً امام مالک رَحِمَہُ اللہُ تَعَالٰی کی رائے پر فتویٰ دینے میں مضائقہ نہیں ہے۔ ”فلو أفتی بہ فی موضع الضرورة ینبغی أن لا بأس بہ۔“

مشہور فقیہ علامہ ابن عابدین شامی رَحِمَہُ اللہُ تَعَالٰی لکھتے ہیں:

”فکثیر من الأحكام یختلف باختلاف الزمان لتغیر عرف أهلہ أو حدوث ضرورة أو فساد أهلہ بحیث لو بقی الحکم علی ماکان علیہ أولاً للزم منه المشقة والضرر بالناس ولخالف القواعد الشرعیة المبنیة علی التخفیف والتیسر ودفع الضرر والفساد لبقاء العالم علی أتم نظام وأحسن أحكام۔“

ترجمہ: ”بہت سے احکام ہیں جو زمانہ کی تبدیلی کے ساتھ بدل جاتے ہیں، اس لیے کہ اہل زمانہ کا عرف بدل جاتا ہے، نئی ضرورتیں پیدا ہو جاتی ہیں، اہل زمانہ میں فساد (اخلاق) پیدا ہو جاتا ہے۔ اب اگر حکم شرعی پہلے ہی کی طرح باقی رکھا جائے تو یہ مشقت اور لوگوں کے لیے ضرر کا باعث ہو جائے گا اور ان شرعی اصول و قواعد کے خلاف ہو جائے گا جو سہولت و آسانی اور نظام کائنات کو بہتر اور عمدہ طریقہ پر رکھنے کے لیے ضرور فساد کے ازالہ پر مبنی ہیں۔“

اسی طرح متاخرین علماء میں حضرت شاہ ولی اللہ محدث دہلوی رَحِمَہُ اللہُ تَعَالٰی کے یہاں مصالح اور دلائل

کی بنا پر مختلف احکام میں مختلف فقہ سے استفادہ کی صورتیں کثرت سے نظر آتی ہیں؛ یہی بات حنابلہ میں حافظ ابن تیمیہ اور حافظ ابن قیم رَحِمَہُمَا اللہُ تَعَالٰی اور شوافع میں امام غزالی رَحِمَہُمَا اللہُ تَعَالٰی کے یہاں بھی ملتی ہے۔ بعض اہل علم کے یہاں اس کی صراحت ملتی ہے کہ اگر جزوی طور پر کسی ضرورت یا دلائل شرعیہ کی بناء پر۔ نہ کہ ہوس کی بناء پر۔ کسی دوسرے دبستانِ فقہ کی رائے قبول کر لی جائے تو مضائقہ نہیں۔ علامہ شرنبلالی رَحِمَہُمَا اللہُ تَعَالٰی لکھتے ہیں:

”فتحصل مما ذكرناه أنه ليس على الإنسان التزام مذهب معين وأنه يجوز له العمل بما يخالف ما عمله على مذهبه مقلدا فيه غيره مستجمعا شروطه..... الخ.“

ترجمہ: ”جو کچھ میں نے ذکر کیا ہے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ آدمی پر ایک ہی متعین مذہب کی پیروی کا التزام کرنا ضروری نہیں ہے اور یہ کہ اس کے لیے مخالف مذہب پر اس خاص مسئلہ میں اس کی تقلید کرتے ہوئے (بشرطیکہ اس خاص مسئلہ میں اس مذہب کی تمام شرطوں کی رعایت کی گئی ہو) عمل کرنا جائز ہے۔“

اور صاحب ”مسلم الثبوت“ لکھتے ہیں:

”ثم الأ شبه ان عمل بتحرى قلبه فلا يرجع عنه مادام ذلك وهل يقلد غيره في غيره؟ المختار، نعم لما علم من استفتائهم مرة واحدة وأخرى غيره“

ترجمہ: ”پھر زیادہ صحیح بات یہ ہے کہ اگر اپنے قلب کی تحری کے مطابق عمل کرے تو جب تک قلب کا رجحان اس طرف رہے اس سے رجوع نہ کرے، لیکن کیا کسی دوسرے مسئلہ میں دوسرے فقیہ کی تقلید کر سکتا ہے؟ زیادہ پسندیدہ قول ہے کہ ایسا کر سکتا ہے، اس لیے کہ (صحابہ کے عہد میں) لوگ کبھی ایک شخص سے استفتاء کرتے تھے اور کبھی دوسرے سے۔“

عصام بن یوسف رَحِمَہُمَا اللہُ تَعَالٰی (متوفی ۲۱۰ھ) جن کا شمار رجالِ احناف میں ہوتا ہے، وہ رفع یدین کے مسئلہ میں شوافع کے ہم خیال تھے۔ خاتم الفقہاء حضرت مولانا عبدالحی لکھنوی رَحِمَہُمَا اللہُ تَعَالٰی (متوفی ۱۳۰۴ھ) ان کا مسلک نقل کر کے لکھتے ہیں:

”ويعلم أيضا أن الحنفى لو ترك في مسألة مذهب امامه لقوة دليل خلاف لا يخرج عن رتبة التقليد بل هو عين التقليد في صور..... يخرجونه عن مقلديه. ولا عجب منهم فانهم من العوام، أما العجب ممن يتشبه بالعلماء

ویمشی مشیتہم کالانعام۔“^۱

ترجمہ: ”اس سے یہ بات بھی معلوم ہوتی ہے کہ کوئی حنفی اگر کسی مسئلہ میں دوسروں کی دلیل کی قوت کی وجہ سے اپنے امام کا مسلک چھوڑ دے، تو اس کی وجہ سے وہ دائرہ تقلید سے نہیں نکلے گا، بلکہ یہ ”ترک تقلید“ کی صورت میں ”عین تقلید“ ہے۔ یہی عصام بن یوسف رَحِمَہُ اللہُ تَعَالٰی کو دیکھو کہ رفع یدین نہ کرنے کے باب میں انہوں نے امام ابو حنیفہ رَحِمَہُ اللہُ تَعَالٰی کا مسلک چھوڑ دیا ہے، اس کے باوجود ان کا شمار احناف ہی میں ہوتا ہے۔ اس کی تائید اس سے بھی ہوتی ہے، جو ہمارے اصحاب نے نقل کیا ہے کہ امام ابو یوسف رَحِمَہُ اللہُ تَعَالٰی نے دو قلعہ پانی کے پاک ہونے کے سلسلہ میں ایک دن امام شافعی رَحِمَہُ اللہُ تَعَالٰی کی تقلید کر لی اور ہمارے زمانے کے جاہلوں کا گلہ خدا ہی سے ہے کہ اگر کوئی شخص ایک مسئلہ میں بھی دلیل کی قوت کی بناء پر اپنے امام کی تقلید نہ کرے تو وہ اس پر طعن کرتے ہیں اور ان کو مقلدین کی فہرست ہی سے نکال دیتے ہیں اور ان پر کوئی تعجب نہیں، کہ وہ تو عوام ہیں، تعجب تو ان لوگوں پر ہے جو علماء کی سی صورت اختیار کیے ہوئے ہیں اور چوپایوں کی طرح ان کی چال کی نقل کرتے ہیں۔“

علامہ لکھنوی رَحِمَہُ اللہُ تَعَالٰی نے ”النافع الکبیر“ میں خود اپنی بھی یہی معتدل اور متوازن روش قرار دی ہے۔ رَحِمَہُ اللہُ تَعَالٰی۔ جن لوگوں نے حضرت مولانا سید انور شاہ کشمیری رَحِمَہُ اللہُ تَعَالٰی (متوفی ۱۳۵۲ھ) کو پڑھا ہے، وہ اس کا اعتراف کریں گے کہ علماء دیوبند میں حضرت کشمیری رَحِمَہُ اللہُ تَعَالٰی کا بھی یہی طریقہ فکر ہے، انہوں نے خمر کی حقیقت، رفع یدین، آمین بالجہر، اذان میں ترجیع وغیرہ کے مسائل میں عام فقہاء احناف کے مقابلہ میں لچک دار اور اقرب من الحدیث رائے اختیار کی ہے۔

تاہم اس کتاب میں اصل بحث دلائل کی قوت وضعف اور اس کی معقولیت اور ترجیح سے نہیں کی گئی ہے، بلکہ صرف وہ مسائل پیش کیے گئے ہیں جو سماجی، سیاسی، معاشی یا دینی حالات و مصالح اور تغیر پذیر قدروں کے لحاظ سے توجہ کے محتاج ہیں۔ اب اس مجموعہ مضامین میں صرف سماجی مسائل شریک اشاعت ہیں، دوسرے موضوعات سے متعلق تحریریں الگ الگ مجموعوں میں شامل کر دیئے گئے ہیں۔ یوں میں نے اس بات کی بھی کوشش کی ہے کہ ان مسائل پر مختلف فقہاء اور اہل رائے کے دلائل بھی پیش کر دیئے جائیں اور ان کی استدلالی حیثیت بھی واضح ہو جائے، لیکن اس کا مقصد کوئی ”محاکمہ“ نہیں ہے، کہ یہ ہم لوگوں کے مقام سے بہت اونچی چیز ہے، بلکہ یہ ثابت کرنا ہے کہ زیر بحث مسئلہ علمی اور فقہی حیثیت سے قطعی نہیں ہے، ”مجتہد فیہ“ یا ”مصلحی“ ہے

۱۔ الفوائد البہیة فی التراجم الحنفیة ۹، ۴۸ ط مکتبہ مصطفائی

اور وقتی حالات و ضرورت کے تحت جو رائے اختیار کرنے کی تجویز پیش کی گئی ہے اس پر وقیع دلائل بھی موجود ہیں اور استدلالی اعتبار سے بھی ان کو معقولیت حاصل ہے اور وہ کتاب و سنت اور شریعت کی روح اور مزاج سے مغایرت نہیں رکھتے۔

اس کتاب کا اہم ترین حصہ وہ وجوہ و اسباب ہیں جو زوجین میں تفریق کا باعث بنتے ہیں۔ حضرت مولانا اشرف علی تھانوی رَحِمَہُ اللہُ تَعَالٰی (۱۳۲۲ھ) ”الحیلۃ الناجزہ“ میں اور حضرت مولانا عبدالصمد رحمانی رَحِمَہُ اللہُ تَعَالٰی (۱۳۹۳ھ) ”کتاب الفسخ والتفریق“ میں ان میں سے اکثر مسائل کو پیش کر چکے ہیں، لیکن ان کتابوں میں ایک تو دلائل تفصیل سے ذکر نہیں کیے گئے تھے، دوسرے اکثر مقامات پر معاصر مالکی علماء کے فتاویٰ کو مدار بنایا گیا تھا؛ اس لیے میں نے اس کتاب میں دلائل اور فقہ مالکی کی مستند کتب کے حوالے بھی جمع کر دیے ہیں، اور فقہ مالکی کی جزوی تفصیلات کو مزید منقح کرنے کی کوشش کی ہے، نیز قضاء و فصل خصوصیات کے اپنے تجربات کی روشنی میں دلائل کو سامنے رکھ کر ان میں بعض مزید تغیر کی تجویز بھی پیش کی ہے۔ اس طرح چند ہی ایسے مسائل رہ گئے ہیں جن کو ایک حد تک ”نیا“ کہہ سکتے ہیں اور اس کا اظہار بے محل نہ ہوگا کہ اس پر قلم اٹھانے کا محرک کوئی فکری آوارگی نہیں ہے، بلکہ قضاء کے کام سے وابستہ رہنے کی وجہ سے عملی تجربات اس کے اصل محرک ہیں۔

ضرورت اس بات کی ہے کہ ان مسائل پر جذباتی ہوئے بغیر۔ سنجیدگی کیساتھ مثبت انداز میں غور کیا جائے، افراط و تفریط سے بچتے ہوئے اعتدال کی راہ اختیار کی جائے اور ایسے مسائل پر غور کرتے ہوئے ان لوگوں میں جو محض اپنی تجدید پسندی میں پورے دین کا بخبیہ ادھیڑنے میں مصروف ہیں اور ان لوگوں میں جو دین کے معاملہ میں مخلص ہیں اور دین کے حدود و اربعہ میں رہتے ہوئے کوئی بات کہتے ہیں، فرق ملحوظ رکھا جائے۔

اس کتاب کا تخیل ایک عرصہ سے میرے ذہن میں تھا، ایک بار اس پر خاصا مواد جمع کر کے سپرد قلم بھی کیا گیا، مگر وہ کسی طرح ضائع ہو گیا، دوبارہ کچھ تو تدریس و قضاء کی ذمہ داریوں کی وجہ سے عدیم الفرستی اور کچھ موضوع کی نزاکت اور اس معاملہ میں اہل علم کے احساس کی ذکاوت کی وجہ سے اس کی نوبت نہ آ سکی، حالانکہ اس درمیان کتاب کے پہلے دو ایڈیشن نکل کر ختم ہو گئے، آخر گزشتہ شعبان میں طے کیا کہ اس رمضان المبارک میں یہ کام بھی کر گزرنا ہے۔ یکم رمضان المبارک ۱۴۰۵ھ کو میں نے اس کا آغاز کیا اور ۱۰۔ تک اللہ کی مدد و توفیق سے اس کی تکمیل ہو گئی اور قریب قریب پوری تحریر نماز تراویح اور سحر کے درمیان لکھی گئی۔ اس درمیان میں دعا بھی کرتا رہا کہ اللہ تعالیٰ قلم کو خطا و زلت سے بچائے اور حق پر قائم رکھے۔

”ربنا لاتزعقلوبنا بعد اذ ہدیتنا۔“

بحمد اللہ راقم الحروف کے قلم سے ایک درجن سے زیادہ کتابیں نکل چکی ہیں، جن میں بعض مطبوعہ اور بعض غیر مطبوعہ ہیں، اور ان میں سے اکثر کا فقہ جیسا خشک موضوع ہے، لیکن زیر نظر کتاب میں، میں نے جس قدر احتیاط پیش نظر رکھی ہے اور افتادِ طبع کے خلاف بار بار پڑھا اور ترمیم کیا، شاید کسی اور تحریر میں کیا ہو۔ خدا کرے میری یہ سعی رائیگاں نہ جائے اور اہل علم، اربابِ افتاء، قضاة اور قانون دان حضرات کو اس سے کچھ فائدہ پہنچے۔

تاہم میرا خیال ہے کہ جو لوگ میری اس کتاب کا مطالعہ کریں، وہ میری ایک اور تحریر ”جدید مسائل کے حل کے لیے اصول اور طریق کار“ ضرور پڑھیں۔ اب اس رسالہ کا خلاصہ ”جدید فقہی مسائل“ کے تازہ ایڈیشن (مطبوعہ: مکتبہ نعیمیہ دیوبند) کے شروع میں شریک اشاعت ہے؛ جس میں میں نے اسلامی قانون کے تغیر پذیر اور غیر تغیر پذیر حصے، شریعت میں مطلوب مصالح اور ان کے درجات اور عصری تقاضوں کی رعایت کے باب میں اسلام کے اصول قانون اور کلیات نیز سلف صالحین کے طریق کار اور موجودہ زمانے میں شورائی اجتہاد اور قرونِ اولیٰ میں اس کے نظائر پیش کیے ہیں اور جو دراصل جدید فقہی مسائل ہی کے ”مقدمہ“ کے بطور لکھا گیا ہے۔

اللہ تعالیٰ نے حضرت یوسف بن یعقوب بن اسحاق بن ابراہیم عَلَیْہِ السَّلَام جیسے کریم بن کریم بن کریم سے کہلایا ہے: ﴿وَمَا أُبَرِّئُ نَفْسِي إِنَّ النَّفْسَ لَأَمَّارَةٌ بِالسُّوءِ﴾، اب مجھ جیسے کم علم، قاصر الفہم اور غریق عصیان کا کیا شمار ہے؟ اس لیے اس تحریر میں جو کچھ غلطیاں ہوئی ہوں، ان کے لیے خداوندِ قدوس کی بارگاہ میں عفو و درگزر کا ملتی ہوں اور اہل علم سے مخلصانہ و دردمندانہ نصیحت و مشورہ کا، اور دعا گو ہوں کہ اس میں جو باتیں حق ہوں وہ قارئین کے دل و دماغ میں اتر جائیں اور جو باتیں غلط ہوں ان پر خدا کی توفیق سے خود راقم سطور کو تنبیہ کی توفیق میسر آئے۔

وله الحمد أولاً وآخراً، وبه التوفيق، وهو المستعان، وعليه التكلان ربنا لا
تؤاخذنا إن نسينا أو أخطأنا، ربنا ولا تحمل علينا إصراً كما حملته على الذين
من قبلنا، ربنا ولا تحمّلنا مالا طاقة لنا به. آمين يارب العالمين.

خالد سيف اللہ رحمانی

۱۶ رمضان المبارک ۱۴۰۵ھ

بروز جمعرات (قبل نماز فجر)

بارکس، حیدر آباد

اشتراط فی النکاح

”ہندوستان کے سماجی حالات میں ازدواجی الجھنوں کے حل کے لئے اسلامک فقہ اکیڈمی نے نکاح میں لگائی جانے والی شرائط اور مشروط مہر کے مسائل کو اٹھایا تھا اور آٹھویں فقہی سمینار منعقدہ ۲ تا ۲۴ اکتوبر ۱۹۹۵ء مسلم یونیورسٹی علی گڑھ کا یہ نہایت اہم موضوع تھا۔ جس پر طویل اور فکر انگیز مناقشہ بھی ہوا۔ اسی سمینار کے لئے یہ مقالہ لکھا گیا۔“

سوالنامہ

نکاح مرد اور عورت کے درمیان انجام پانے والا قابل احترام عقد ہے، جس سے عائلی زندگی کا آغاز ہوتا ہے۔ نکاح کے ذریعہ دو اجنبی مرد و عورت ایک ساتھ مودت و محبت اور اعتماد کی فضا میں زندگی گزارنے کا فیصلہ کرتے ہیں۔ اسلام رشتہ نکاح کو پائیدار اور مستحکم دیکھنا چاہتا ہے؛ اسی لیے اس نے نکاح کے ساتھ ایسی شرطیں عائد کی ہیں جن کے نتیجہ میں رشتہ نکاح دائمی رفاقت کی شکل اختیار کر لے اور میاں بیوی کے عائلی حقوق کا پورا پورا تحفظ ہو سکے۔

نکاح کے نتیجہ میں میاں بیوی دونوں پر کچھ ذمہ داریاں عائد ہوتی ہیں اور دونوں کو کچھ حقوق حاصل ہوتے ہیں۔ ان حقوق و فرائض کو شریعت نے کلیۃً فریقین کی رضا مندی پر نہیں چھوڑا ہے کہ وہ دونوں عقد نکاح کرتے وقت اپنے حقوق و فرائض جس طرح چاہیں طے کر لیں، بلکہ مقاصد نکاح کو ملحوظ رکھتے ہوئے اور دونوں کی فطرت و صلاحیت کو مد نظر رکھ کر دونوں کے کچھ حقوق و فرائض اللہ تعالیٰ نے خود متعین فرمادیئے، جن میں فریقین باہمی رضا مندی سے بھی رد و بدل نہیں کر سکتے۔ اسلامی شریعت کی طرف سے میاں بیوی کے بعض بنیادی حقوق و فرائض کی تعیین اس لیے کر دی گئی ہے، تاکہ مضبوط فریق کمزور فریق کا استحصال نہ کر سکے اور فریق ثانی کی کمزوری اور مجبوری دیکھ کر نکاح کے وقت اپنی من پسند شرطیں عائد کر کے اپنے فرائض سے گریز کی راہ نہ اپنائے۔ اس پس منظر میں ہمارے فقہاء نے کتاب و سنت کی روشنی میں شرائط نکاح پر بحث کی ہے۔

عقد نکاح کے ساتھ عائد کردہ شرطوں کو ہم تین قسموں میں تقسیم کر سکتے ہیں:

۱ ایسی شرائط جن کے ذریعہ کسی فریق پر کوئی نئی ذمہ داری عائد نہیں ہوتی، بلکہ خود عقد نکاح سے جو ذمہ داری

کسی فریق پر عائد ہوتی ہو، اسی کو شرط کی صورت میں عقد نکاح کے وقت ذکر کر دیا گیا ہو مثلاً بیوی کا یہ شرط لگانا کہ اس کا نفقہ شوہر کے ذمہ ہوگا۔

۲ نکاح کے وقت کسی فریق کا ایسی کوئی شرط لگانا جس کا مقصد نکاح سے پیدا ہونے والی کسی ذمہ داری سے گریز ہو مثلاً شوہر کا نکاح کے وقت یہ شرط لگانا کہ بیوی کا نان و نفقہ اس کے ذمہ نہیں ہوگا۔

۳ نکاح کے وقت کسی فریق کا کوئی ایسی شرط عائد کرنا جو (۱) اور (۲) میں سے کسی کے دائرہ میں نہیں آتی ہے، اس کے نتیجے میں کسی فریق کو ایسا حق حاصل ہوتا ہے جو غیر مشروط نکاح کی صورت میں حاصل نہیں ہوتا اور دوسرے فریق پر ایسی پابندی یا ذمہ داری عائد ہوتی ہے جو غیر مشروط نکاح کی صورت میں عائد نہ ہوتی۔ مثلاً عورت کا یہ شرط لگانا کہ مرد اس کی موجودگی میں دوسرا نکاح نہ کرے گا یا بیوی کو اس کے آبائی وطن ہی میں رکھے گا، وہاں سے نکال کر کسی اور جگہ نہیں لے جائے گا۔

اوپر ذکر کردہ تینوں قسم کی شرائط کے بارے میں شریعت کا حکم مع دلائل مطلوب ہے۔

(الف): دوسری قسم کی شرط لگانا شرعاً کیا حکم رکھتا ہے؟ ایسی شرط لگانے سے عقد نکاح پر کیا اثر مرتب ہوتا ہے؟ نکاح ہوتا ہے یا نہیں؟ اگر منعقد ہوتا ہے تو کیا اس شرط کی پابندی متعلقہ فریق کے لیے ضروری ہے؟

(ب): تیسری قسم کی شرائط کا کیا حکم ہے؟ یہ شرطیں لازم الایفاء ہیں یا نہیں؟ ان سے عقد نکاح کی صحت پر کوئی اثر پڑتا ہے یا نہیں؟

(ج): نکاح کے وقت اگر عورت یہ شرط لگائے کہ اسے اپنے اوپر طلاق واقع کرنے کا حق ہوگا یا فلاں فلاں شکلوں میں طلاق واقع کرنے کا حق ہوگا، اگر اس شرط کو تسلیم کرتا ہے، تو اس شرط کی شرعاً کیا حیثیت ہے؟ کیا اس کی وجہ سے عورت کو طلاق دینے کا اختیار شوہر کو باقی رہتا ہے یا نہیں؟

نکاح میں شرط کی تین صورتیں ہیں

- ۱ عقد نکاح سے پہلے شرائط طے ہو جائیں اور اس کی تحریر پر طرفین کا دستخط ہو جائے۔
- ۲ عقد نکاح میں ہی ان شرائط کا ذکر کیا جائے، ایجاب مشروط ہو یا ایجاب مطلق ہو اور قبول مشروط ہو۔
- ۳ عقد نکاح کے بعد مابین طرفین کوئی شرائط نامہ تحریر کیا جائے۔

ہر سہ صورتوں کے کیا احکام ہوں گے اور شرعاً ان پر کیا پابندیاں ہوں گی؟ اس تفویض و اختیار کے ساتھ مزید احتیاط کے لیے کیا قیدیں بڑھائی جاسکتی ہیں جو کہ جانبین کے لیے مفید ہوں اور بے جا استعمال کا سد باب کریں۔ مسئلہ کا ایک پہلو اور اہم ہے کہ شریعت نے طلاق کا اختیار شوہر کے ہاتھ میں رکھا ہے، تفویض کے نتیجے میں

یہ اختیار عورت کی طرف منتقل ہو جاتا ہے، کیا اس سے مصالح شرع کے ضائع ہونے کا اندیشہ تو نہیں؟ تو کیا مصالح کی حفاظت کے لیے اس تفویض کے ساتھ مزید احتیاط کے لیے کچھ قیدیں بڑھائی جاسکتی ہیں؟ جو کہ مفید مقصد ہوں اور بے جا تصور کا سد باب کریں۔

طلاق ایک ناپسندیدہ چیز ہے اور ساتھ ہی بعض ناگزیر حالات میں ایک ضرورت بھی، لیکن اس کے غلط اور بے جا استعمال سے بڑی خرابیاں پیدا ہو رہی ہیں، جن سے مرد و عورت اور خاندان سب متاثر ہوتے ہیں؛ لہذا طلاق کے غلط استعمال کو روکنے کے لیے اگر عقد نکاح کے وقت اس طرح مہر طے کیا جائے کہ اگر شوہر نے بیوی کو طلاق دی تو عورت کا مہر بیس ہزار اور اگر اس نے طلاق نہ دی تو عورت کا مہر دس ہزار ہے، تو کیا اس طرح مہر طے کرنا جائز اور معتبر ہوگا اور دونوں شکلوں میں مہر کسٹی لازم ہوگا؟ اس طرح مہر طے کرنے کا مقصد یہ ہے کہ شوہر مہر کی خطیر رقم سے بچنے کے لیے ایک مجلس میں تین طلاق دینے کا غیر مشروع اقدام نہ کرے۔ اس سوال کو حل کرنے میں فقہ کے اس مشہور مسئلہ سے مدد لی جاسکتی ہے، جس کا حاصل یہ ہے کہ اگر نکاح کے وقت اس طرح مہر طے ہو کہ شوہر بیوی کو اس کے آبائی وطن سے باہر نہیں لے گیا تو مہر ایک ہزار ہوگا اور اگر بیوی کو اس کے آبائی وطن سے باہر لے گیا تو اس کا مہر دو ہزار ہوگا۔ اس مسئلہ میں صاحبین کے نزدیک دونوں شرطیں درست قرار پاتی ہیں اور ہر دو صورت میں متعین کردہ مہر (مہر کسٹی) لازم ہوتا ہے اور امام ابوحنیفہ رحمہم اللہ تعالیٰ کے نزدیک جس مہر کا پہلے ذکر کیا گیا ہے اس کا تسمیہ صحیح قرار پاتا ہے اور پہلی شرط پائی جانے کی صورت میں متعین کردہ مہر (مہر کسٹی) لازم ہوتا ہے اور دوسری صورت میں ذکر کردہ مہر کا اعتبار نہیں ہوتا بلکہ دوسری شرط پائے جانے کی صورت میں مہر مثل لازم ہوتا ہے، بشرطیکہ وہ مہر کسٹی سے متجاوز نہ ہو۔ تعین مہر کے اس طرح کے چند دوسرے مسائل بھی فقہ میں پائے جاتے ہیں، ان میں چند کا حوالہ سوالنامہ کے ساتھ ہم رشتہ ہے۔ کیا فقہ میں مذکورہ ان مسائل کے پیش نظر تسمیہ مہر کی وہ صورت درست نہیں قرار دی جاسکتی اور کیا طلاق کے واقعات کو روکنے کے لیے اس مسئلہ میں صاحبین کے قول کو فتویٰ کے لیے اختیار کیا جاسکتا ہے؟

سوال نمبر ۲: اگر نکاح کرتے وقت اس طرح مہر طے کیا جائے کہ اگر شوہر نے اس منکوحہ کے عقد نکاح میں ہوتے ہوئے کسی دوسری عورت سے نکاح نہیں کیا تو اس کا مہر پندرہ ہزار ہوگا ورنہ بیس ہزار۔ تو ایسی صورت میں شریعت کے نزدیک دونوں شرطیں معتبر اور لازم العمل ہوں گی یا نہیں؟

سوال نمبر ۳: آج کل عورتوں میں بھی ہر طرح کی اعلیٰ تعلیم کا رواج ہوتا جا رہا ہے اور تعلیم کے بعد بہت سی عورتیں مختلف ملازمتوں سے وابستہ ہو جاتی ہیں، یا وابستہ ہونے کی جدوجہد میں لگی ہوتی ہیں، ایسی عورتیں اگر نکاح کے وقت اپنے ہونے والے شوہر سے یہ شرط لگاتی ہیں کہ شوہر انہیں ملازمت کرنے سے نہیں روکے گا اور

اس شرط کو ہونے والا شوہر عقد نکاح کے وقت قبول کرتا ہے، تو اس شرط کی شرعاً کیا حیثیت ہوگی؟ شوہر کے لیے اس شرط کی پابندی ضروری ہوگی یا نہیں اور اگر شوہر اس شرط کو قبول کرنے کے باوجود عورت کو سلسلہ ملازمت ختم کرنے کا حکم دیتا ہے یا نئی ملازمت کرنے سے روکتا ہے، تو عورت کے لیے شوہر کے اس حکم کی تعمیل ضروری ہوگی یا نہیں؟

جواب

یہ مذہبی خوش اعتقادی نہیں بلکہ ایک روشن حقیقت اور زندہ و پائندہ واقعہ ہے کہ اسلام کا قانون ازدواج جس درجہ معتدل، متوازن، فطرتِ انسانی سے ہم آہنگ اور سماجی مصالح کی کسوٹی پر کامل و مکمل ہے، وہ بجائے خود اسلام کا معجزہ اور اس کی حقانیت کی روشن دلیل ہے اور اس بات کا ثبوت ہے کہ اس کا سرچشمہ مخلوق کا ناقص و ناقص علم نہیں، بلکہ یہ خالق کائنات اور رب العالمین کا عطا فرمودہ ہے، جو انسانیت کی ضروریات اور مصالح سے خود ان سے زیادہ واقف و آگاہ اور علیم وخبیر ہے۔

حقیقت یہ ہے کہ مشرق و مغرب کا نہ کوئی مذہب اور مذہبی گروہ ہے اور نہ انسانوں کا بطور خاص وضع کیا ہوا قانون، جس نے اسلام کے نظامِ معاشرت سے استفادہ نہ کیا ہو اور اس خرمن کی خوشہ چینی سے بے نیاز ہو۔ ایک سماجی ضرورت کے طور پر بہ درجہ مجبوری طلاق کی گنجائش، نظامِ میراث، عورت کے لیے جائداد میں مالکانہ حقوق کا تصور، مطلقہ اور بیوہ عورتوں کے لیے دوسرے نکاح کی اجازت اور اس طرح کے بہت سے احکام ہیں جن کو آج تمام ہی وضعی قوانین نے تسلیم کیا ہے۔ یہ اسلام ہی کے دیئے ہوئے معاشرتی نظام کی دین ہے۔

مگر افسوس ہے کہ ہندوستان کے موجودہ حالات میں احکامِ شریعت سے ناواقفیت و نا آگہی، دوسری اقوام کی بعض ایسی روایات و رواجات سے تاثر جو سراسر اسلامی تعلیمات اور انصاف کے عمومی تقاضوں کے خلاف ہے اور شریعت کی جانب سے دیئے گئے بعض حقوق کا غلط استعمال اور خدا ناترسی کے نتیجہ میں ان لوگوں کو شریعت اسلامی کے خلاف منہ کھولنے کا موقع مل رہا ہے جن کو مسلمانوں کا مذہبی اور تہذیبی تشخص کسی طور پر گوارہ نہیں، اور علماء کے لیے بھی یہ بات لمحہ فکر یہ ہو گئی ہے کہ وہ حدودِ شریعت میں رہتے ہوئے ایسی تدبیریں اختیار کریں کہ قانون کے غلط استعمال کا سد باب ہو سکے؛ نکاح کے ساتھ بعض شرطوں کو ہم رشتہ کرنے کے مسئلہ پر بھی اس پس منظر میں غور کرنا چاہیے۔

جواب سوال نمبر (۱):

نکاح میں لگائی جانے والی شرطیں بنیادی طور پر تین طرح کی ہیں:

پہلی قسم:

ایسی شرطیں جو انہی حقوق و فرائض کو مؤکد کرتی ہوں جن کو شریعت نے نکاح کی وجہ سے لازمی طور پر واجب قرار دیا ہے۔ جیسے شوہر کا بیوی کو نفقہ ادا کرنا، اس کے ساتھ احکام شریعت کے مطابق بھلے طور پر زندگی بسر کرنا، بیوی کا معروف میں شوہر کی نافرمانی نہ کرنا، شوہر کی اجازت کے بغیر گھر سے نہ جانا وغیرہ۔

ایسی شرطیں بالاتفاق معتبر ہیں اور فریقین پر ان کا ایفاء واجب ہے، کیوں کہ یہ بجائے خود نکاح کے مقاصد میں سے ہیں اور شریعت نے ان کو واجب قرار دیا ہے۔ نکاح کے وقت شرط کے طور پر ان کا تذکرہ محض احکام شریعت پر عمل اور اپنے فرائض و واجبات کی ادائیگی کے عہد کی تجدید و توثیق ہے۔^۱

دوسری قسم:

ایسی شرطیں جو نکاح سے متعلق شریعت کے وجوبی احکام سے متصادم ہوں، حافظ ابن رشد رَحِمَہُ اللہ تَعَالٰی کے الفاظ میں جو نکاح صحیح ہونے کی شرطوں میں سے کسی شرط کو ساقط کر دیتی ہوں یا نکاح کے واجب احکام میں سے کسی حکم میں تغیر و تبدیلی کو مستلزم ہوں۔^۲

جیسے یہ شرط کہ بیوی کا مہر نہیں ہو گا یا یہ کہ شوہر کے ذمہ اس کا نفقہ نہیں ہو گا، یا عورت کی طرف سے شرط کہ شوہر اس سے مقاربت نہ کرے گا یا یہ کہ اس کو سوکن کے حصہ میں سے بھی زائد حصہ دے گا۔ من جملہ انہیں شرائط کے یہ ہے کہ شوہر، عورت اور اس کے اہل خاندان سے کوئی مالی مطالبہ کرے۔^۳ ایسی شرطیں بالاتفاق نامعتبر ہیں۔ امام بخاری رَحِمَہُ اللہ تَعَالٰی نے ایسی شرطوں کی ممانعت پر مستقل عنوان قائم فرمایا ہے:

”باب الشروط التي لا تحل في النكاح“

ترجمہ: ”ان شرطوں کا بیان جو نکاح میں حلال نہیں ہیں۔“^۴

پھر اس پر حضرت عبداللہ بن مسعود رَضِیَ اللہ تَعَالٰی عَنْہُ کا قول پیش کیا ہے کہ: ”کوئی خاتون اپنی دینی بہن یعنی سوکن کو طلاق دینے کی شرط نہ لگائے۔“ اس کے بعد حضرت ابو ہریرہ رَضِیَ اللہ تَعَالٰی عَنْہُ کی روایت ذکر کی ہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا کہ کسی عورت کے لیے جائز نہیں کہ وہ اپنی سوکن کی طلاق کا مطالبہ کرے، تاکہ اس کے حصہ کی بھی حقدار ہو جائے، کیوں کہ جو اور جتنا اس کے لیے مقدر ہے وہ تو اسے مل کر ہی رہے گا۔^۵

اگر اس طرح کی شرطیں لگا ہی دی جائیں تو نکاح پر بالاتفاق ان کا کوئی اثر نہیں ہو گا، نکاح منعقد ہو جائے گا

^۱ فتح الباری ^۲ بدایۃ المجتہد: ۵۹/۲ ^۳ المغنی: ۷۲/۷ ^۴ بخاری مع الفتح: ۲۱/۹ ^۵ حوالہ سابق

اور شرطیں لغو و بے اثر ہوں گی۔

تیسری قسم:

ایسی شرطیں ہیں جن سے عورت کو نفع پہنچتا ہو اور شریعت نے نہ ان کو واجب قرار دیا ہو اور نہ ان سے منع کیا ہو؛ گویا ان شرطوں کو مان کر مرد اپنے بعض ایسے حقوق سے دستبردار ہو جاتا ہے جن سے دستبردار ہونے کا اس کو اختیار ہے۔

مثلاً: عورت کا یہ شرط لگانا کہ وہ اس کی موجودگی میں دوسرا نکاح نہیں کرے گا، یا یہ کہ اس کے میکہ میں رکھے گا، یا یہ کہ اس کو اس کے شہر سے باہر نہیں لے جائے گا وغیرہ۔

ایسی شرطوں کے ساتھ نکاح کیا جائے تو نکاح منعقد ہو جائے گا، اس پر اتفاق ہے، البتہ اس میں اختلاف ہے کہ یہ شرطیں معتبر ہوں گی اور ان کی تکمیل واجب ہوگی یا نہیں؟ اور سلف صالحین اور ائمہ مجتہدین میں مثبتین اور منکرین کی قابل لحاظ تعداد ہے۔

منکرین اور ان کے دلائل

جو لوگ ایسی شرطوں کو بھی نامعتبر خیال کرتے ہیں، ان میں صحابہ میں حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ کا نام نامی ہے۔ نیز یہی رائے سعید بن المسیب، حسن بصری، طاؤسؒ، ابراہیم نخعی، ابن شہاب زہری، عطاء، ایاس بن معاویہ اور ہشام بن ہبیرہؒ ابن سیرین اور سفیان ثوریؒ رحمہم اللہ تعالیٰ کی ہے ائمہ اربعہ میں امام ابو حنیفہ، امام مالکؒ اور امام شافعیؒ رحمہم اللہ تعالیٰ کا نقطہ نظر بھی یہی ہے، فقہاء مالکیہ ایسی شرطوں کو مکروہ قرار دیتے ہیں اور کہتے ہیں کہ مرد کے لیے ان کا ایفاء کرنا واجب تو نہیں ہے لیکن مستحب ہے ان حضرات کے دلائل حسب ذیل ہیں:

① آپ ﷺ نے فرمایا:

”كل شرط ليس في كتاب الله فهو باطل.“

ترجمہ: ”جو شرط کتاب اللہ میں نہیں ہے وہ باطل ہے۔“

اور ظاہر ہے کہ نکاح کے ساتھ اس قسم کی شرطیں کتاب اللہ میں مذکور نہیں ہیں۔

۱۔ فانها لا تفسد النكاح بالاتفاق. بداية المجتهد: ۵۹/۲. فتح الباری: ۸۱۲/۹۔ المغنی: ۷۱/۷

۲۔ ان سکھوں سے ابن ابی شیبہ نے نقل کیا ہے مصنف ابن ابی شیبہ: ۲۰۰/۴

۳۔ مصنف: ۲۰۰/۴ من قال ليس لها شرط الخ مصنف عبدالرزاق: ۲۳۰/۲

۴۔ شرح السنة للبغوی: ۵۵/۹۔ بداية المجتهد: ۵۹/۲۔ شرح مہذب: ۲۵۰/۱۶

۵۔ حاشیہ الصاوی علی الشرح الصغير: ۳۸۵/۲۔ بخاری: ۳۷۷/۱ کتاب الشروط

۲ ارشاد نبوی ہے:

”المسلمون على شروطهم الا شرطا أحل حراماً أو حرّم حلالاً“

ترجمہ: ”یعنی مسلمانوں کے حقوق و واجبات طے شدہ شرطوں کے مطابق ہوں گے۔ سوائے ایسی شرط کے جو کسی حرام کو حلال یا حلال کو حرام کرتی ہو۔“

شوہر کے لیے جب شریعت نے دوسرے نکاح کی اور جہاں رہے وہاں بیوی کو رکھنے کی اجازت دی ہے تو اب کسی شرط کے ذریعہ مرد کا اس حق سے محروم ہو جانا حلال کو حرام کر لینے کے مترادف ہے۔

۳ ایسی شرطیں تقاضاء عقد کے خلاف ہیں۔

۴ ایک خاتون جن سے شوہر نے مکان دینے کا وعدہ کیا تھا، جب ان کی بابت حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے دریافت کیا گیا تو فرمایا: اللہ کی شرط بیوی کی شرط سے مقدم ہے۔ ”شرط اللہ قبل شرطہا۔“

مثبتین اور ان کے دلائل

جن حضرات کے نزدیک ایسی شرطیں معتبر ہیں اور شوہر پر ان کو پورا کرنا واجب ہے، ان کی فہرست بھی خاصی طویل ہے۔ صحابہ میں حضرت عمرؓ اور عمرو بن عاصؓ رضی اللہ تعالیٰ عنہما کا یہ نقطہ نظر تھا، بعد کے اہل علم میں قاضی شریح، ابوالشعنا، حضرت عمر بن عبدالعزیزؓ اسحاقؓ اوزاعیؓ، ابن شبرمہؓ رحمہم اللہ تعالیٰ کا یہی قول ہے۔ علامہ بغوی رحمہم اللہ تعالیٰ نے حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی طرف بھی اس کی نسبت کی ہے۔ اکثر محدثین کا رجحان بھی اسی طرف معلوم ہوتا ہے۔ امام بخاری رحمہم اللہ تعالیٰ نے اپنے ”ترجمۃ الباب“ میں حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے اس قول کا ایک ٹکڑا نقل کیا ہے جو اس قسم کی شرطوں کے معتبر ہونے کی بابت ہے اس سے صاف ظاہر ہے کہ وہ اسی گروہ کے ساتھ ہیں۔ یہی حال امام ابو داؤد رحمہم اللہ تعالیٰ کا ہے ائمہ مجتہدین میں یہی رائے امام احمد بن حنبل کی ہے۔

ان حضرات کے دلائل اس طرح ہیں:

۱۔ شرح مہذب: ۲۵/۱۶ فقہ السنۃ: ۵۲/۲ المسید سابق ۲۔ مصنف ابن ابی شیبہ: ۲۰۰/۴

۳۔ مصنف عبدالرزاق: ۲۲۷/۶ ۴۔ مصنف عبدالرزاق: ۲۲۸/۶

۵۔ مصنف عبدالرزاق: ۲۲۴/۶ اور اس کے بعد باب الشروط فی النکاح

۶۔ مصنف ابن ابی شیبہ: ۲۰۰/۴ ۷۔ ترمذی: ۱۱۴/۱ باب الشرط عند النکاح ۸۔ بدایۃ المجتہد: ۵۹/۲

۹۔ شرح السنۃ: ۵۴/۹ ۱۰۔ بخاری باب الشروط فی النکاح

۱۱۔ ابو داؤد مع عون المعبود باب فی الرجل یشرط لہا داراً: ۱۷۶/۶ ۱۲۔ المغنی: ۷۱/۷

۱ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾

تَرْجَمَہ: ”اے ایمان والو! وعدوں کو پورا کرو۔“

ابوبکر جصاص رازی رَحِمَہُ اللہُ تَعَالٰی نے اس آیت کے ذیل میں حضرت عبداللہ بن عباس رَضِیَ اللہُ تَعَالٰی عَنْہُمَا، مجاہد، ابن جریج، ابو عبیدہ رَحِمَہُمُ اللہُ تَعَالٰی اور متعدد لوگوں سے نقل کیا ہے کہ: ”عقود“ سے مراد ”عہود“ یعنی معاہدات اور وعدے ہیں۔ ظاہر ہے کہ نکاح کے وقت طے پانے والی جائز شرطیں بھی ”عہد“ کے قبیل سے ہیں۔ خود جصاص رَحِمَہُ اللہُ تَعَالٰی نے آگے چل کر لکھا ہے:

”و كذلك كل شرط شرطه انسان على نفسه في شيء يعمله في المستقبل فهو عقد“^۱

تَرْجَمَہ: ”مستقبل میں کیے جانے والے افعال کی بابت اپنے آپ پر انسان جو بھی شرط عائد کر لے وہ ”عقد“ ہے۔“

پھر آگے اس بات پر روشنی ڈالتے ہوئے کہ اس آیت کا تقاضا کیا ہے؟ فرماتے ہیں:

”وهو عموم في ايجاب الوفاء بجميع ما يشترط الانسان على نفسه مالم تقم دلاله تخصيصه“^۲

تَرْجَمَہ: انسان اپنے آپ پر جو شرطیں منظور کر لے، یہ آیت ان تمام کی بابت ایفاء اور تکمیل کو واجب قرار دیتی ہے، سوائے اس کے کہ کوئی ایسی دلیل موجود ہو جو اس میں تخصیص کا تقاضا کرتی ہو۔ اسی طرح کا مضمون قرآن مجید نے دوسری جگہ اس طرح ارشاد فرمایا ہے:

﴿وَأَوْفُوا بِعَهْدِ اللَّهِ﴾^۳

تَرْجَمَہ: ”اور اللہ کے عہد کو پورا کرو۔“

مفسر قرطبی رَحِمَہُ اللہُ تَعَالٰی اس کے ذیل میں لکھتے ہیں:

”لفظ عام لجميع ما يعقد باللسان ويلتزمه الانسان من بيع أو صلة أو موافقة في أمر موافق للديانة“^۴

تَرْجَمَہ: ”عقد ان تمام باتوں کو عام ہے جو زبان سے طے کی جائے اور جسے انسان اپنے اوپر لازم

^۱ احکام القرآن: ۲۸۶/۳

^۲ احکام القرآن: ۲۸۵/۳

^۳ احکام القرآن: ۲۸۳، ۲۸۴/۳

^۴ النحل ۹۱، الجامع لا حکام القرآن: ۱۶۹/۱۰

کر لے، خرید و فروخت ہو یا صلہ رحمی یا کسی بھی ایسے معاملہ میں معاہدہ جو دین کے موافق ہو۔“

۲ حضرت عقبہ بن عامر رَضِيَ اللہُ تَعَالٰی عَنْہُ سے مروی ہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا:

”أحق ما أوفيتم من الشروط أن توفوا به ما استحللتم به الفروج“

ترجمہ: ”سب سے زیادہ قابل ایفاء شرطیں وہ ہیں جن کے ذریعہ تم عصمتوں کو حلال کرتے ہو۔“

عام طور پر محدثین نے اس سے اسی قسم کی شرطیں سمجھی ہیں۔ بخاری و ابوداؤد کا نقطہ نظر گزر چکا ہے۔ ابن ابی شیبہ نے پہلے وہ روایات و آثار نقل کئے ہیں جن سے شرطوں کا معتبر ہونا معلوم ہوتا ہے اور سب سے پہلے حضرت عمر رَضِيَ اللہُ تَعَالٰی عَنْہُ کا یہ اثر ذکر کیا ہے، پھر ان کا ذکر کیا ہے جو ایسی شرطوں کو نامعتبر تصور کرتے ہیں اور ابتداء حضرت علی رَضِيَ اللہُ تَعَالٰی عَنْہُ کے قول سے کی ہے اور حضرت عقبہ بن عامر رَضِيَ اللہُ تَعَالٰی عَنْہُ کی اس روایت کو پہلے گروہ کے ساتھ ذکر کیا ہے۔

۳ عبدالرحمن بن غنم رَضِيَ اللہُ تَعَالٰی عَنْہُ کہتے ہیں کہ میں حضرت عمر رَضِيَ اللہُ تَعَالٰی عَنْہُ کی خدمت میں حاضر تھا، حضرت عمر رَضِيَ اللہُ تَعَالٰی عَنْہُ کے پاس ایک مقدمہ آیا، جس میں شوہر بیوی کے درمیان یہ شرط طے شدہ تھی کہ شوہر اس کو اس کے میکہ ہی میں رکھے گا (أن لا یخرجها من دارها) حضرت عمر رَضِيَ اللہُ تَعَالٰی عَنْہُ نے فرمایا کہ شرط پوری کی جائے۔ اس کے شوہر نے کہا کہ اگر اس طرح کا فیصلہ ہو تو عورت جب بھی شوہر سے علیحدہ ہونا چاہے گی علیحدہ ہو جائے گی۔ حضرت عمر رَضِيَ اللہُ تَعَالٰی عَنْہُ نے فرمایا:

”المسلمون عند مشارطتهم عند مقاطع حدودهم“

ابن ابی شیبہ نے اس کو مختصراً بخاری نے تعلیقاً نقل کیا ہے۔

۴ یہی رائے متعدد صحابہ یعنی حضرت عمر رَضِيَ اللہُ تَعَالٰی عَنْہُ کے علاوہ سعد بن ابی وقاص، معاویہ اور عمرو بن عاص رَضِيَ اللہُ تَعَالٰی عَنْہُمْ کی بھی ہے۔ نیز حضرت عمر رَضِيَ اللہُ تَعَالٰی عَنْہُ کا فیصلہ اس وقت ہوا ہے جب صحابہ کی بڑی تعداد مدینہ میں فروکش تھی اور کسی کا اس فیصلہ میں اختلاف کرنا منقول نہیں ہے۔

۵ یہ ایسی شرطیں ہیں جو مقاصد نکاح میں تو مانع نہیں ہیں اور اس سے ایک جائز مقصد و منفعت متعلق ہے۔ جیسے مہر کی زیادتی یا اپنے ملک کے بجائے کسی اور ملک میں مہر کی تعیین، تو انہیں امور کی طرح ان شرطوں کو بھی لازم ہونا چاہیے۔

۱ بخاری مع الفتح: ۴۵۵/۹، مسلم: ۴۵۵/۹، ابوداؤد: ۲۹۱/۱، نسائی: ۷۸/۲، ابن ماجہ: ۴۰/۱ الفاظ بخاری کے ہیں۔

۲ مصنف: ۲۲۰، ۱۹۹/۴، ۲۲۷/۲ مصنف عبدالرزاق: ۲۲۷/۲، ۲۰۰/۴، ۲۱۷/۹ بخاری مع الفتح: ۲۱۷/۹

۳ المغنی: ۷۱/۷، ۷۱/۷

فریقین کے دلائل پر ایک نظر

ہر چند کہ فریقین نے اپنے موقف پر ان مختلف دلائل سے استدلال کیا ہے، لیکن اصل استدلال دونوں ہی فریقوں کا حدیث نبوی ﷺ ہے۔ ائمہ ثلاثہ نے اس حدیث کے عموم کو ملحوظ رکھا ہے کہ:

”کل شرط ليس في كتاب الله فهو باطل ولو كان مائة شرط.“^۱

ترجمہ: ”جو شرط کتاب اللہ میں نہ ہو وہ باطل ہے، گو وہ سو شرطیں ہوں۔“^۲

اور حنابلہ نے نکاح سے متعلق اس خصوصی ارشاد کو پیش نظر رکھا ہے کہ:

”أحق الشروط أن يوفى به ما استحللتم به الفروج“^۳

ترجمہ: ”سب سے بڑھ کر وہ شرط قابل ایفاء ہے جس کے ذریعہ تم عصمت حلال کرتے ہو۔“

حافظ ابن رشد رحمہ اللہ تعالیٰ بلند پایہ مالکی فقہاء میں ہیں اور منصف مزاج بھی ہیں، مگر ان کا رجحان حنابلہ کی طرف ہے۔ فرماتے ہیں:

”والحديثان صحيحان أخرجهما البخاري ومسلم إلا أن المشهور عند الأصوليين القضاء بالخصوص على العموم وهو لزوم الشروط وهو ظاهر ما وقع في ”العتبية“ وإن كان المشهور خلاف ذلك.“^۴

ترجمہ: ”دونوں حدیثیں صحیح ہیں، جن کی بخاری و مسلم نے تخریج کی ہے، لیکن علماء اصول کے نزدیک یہ بات معروف ہے کہ خاص کے ذریعہ عام کی تخصیص کی جائے گی اور زیر بحث مسئلہ میں خصوص یہی ہے کہ شرط کی تکمیل لازمی ہو ”عتبہ“ (فقہ مالکی کی ایک اہم کتاب) میں جو کہا گیا ہے، اس سے بھی یہی ظاہر ہے، گو قول مشہور اس کے خلاف ہے۔“

موجودہ دور کے اہل تحقیق علماء میں متعدد لوگ ہیں جو اس مسئلہ میں حنابلہ کے نقطہ نظر کے مؤید ہیں۔ ان میں شیخ مصطفیٰ احمد الزرقانی^۵ شیخ سید سابق^۶ اور ڈاکٹر وہبہ زحیلی^۷ خصوصیت سے قابل ذکر ہیں۔ شام کے موجودہ عائلی قوانین میں بھی اسی پر عمل ہے اور یاد آتا ہے کہ ۱۹۷۵ء میں مصر کی پارلیمنٹ نے بھی علماء ازہر کی تائید سے اس قسم کا قانون بنایا تھا، جو اس وقت ہندوستان میں موضوع بحث بن گیا تھا۔

واقعہ ہے کہ شرائط و معاہدات کے معاملہ میں اسلام کے عمومی مزاج و مذاق، خصوصیت سے نکاح کے بارے میں طے شدہ شرائط کی ایفاء و پابندی کی ہدایت پھر حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کا بحیثیت خلیفہ فیصلہ اور بظاہر اس پر

^۱ بخاری: ۴۵/۱ باب النفاذ والملازمة في المسجد ^۲ بخاری: ۳۷۶/۱ وغیرہ ^۳ بدایۃ المجتہد: ۵۹/۲

^۴ المدخل الفقہی العام: ۴۸۲/۱ ^۵ فقہ السنۃ ^۶ الفقہ الاسلامی وأدلته: ۶۰/۷

صحابہ کا سکوت نیز اسی قسم کا قاضی شریح کا فیصلہ اور متعدد صحابہ کا اس رائے سے اتفاق وہ امور ہیں جن سے حنابلہ کا مسلک نسبتاً زیادہ قوی معلوم ہوتا ہے۔ حدیث میں نکاح کے وقت متعینہ شرطوں کو وفا کرنے کا جو حکم دیا گیا ہے، جمہور کا خیال ہے کہ اس سے کوئی اضافی شرط مراد نہیں ہے، بلکہ نکاح کی بناء پر عائد ہونے والے فرائض و واجبات کی تاکید مقصود ہے؛ لیکن حدیث کے الفاظ میں بظاہر اس پر کوئی دلیل نہیں ہے اور نہ کتب حدیث میں اس کا کوئی ایسا پس منظر ہی منقول ہے جس کی وجہ سے اس کی یہ مراد متعین کی جاسکے؛ چنانچہ ائمہ ثلاثہ کے مقلدین میں سے بھی جن لوگوں نے معروضی انداز پر اس حدیث میں غور کیا ہے، انہوں نے حنابلہ کے نقطہ نظر کو حدیث سے زیادہ قریب محسوس کیا ہے۔ ابن رشد رَحِمَہُ اللہ تَعَالٰی کی صراحت اوپر مذکور ہو چکی ہے۔ شوافع میں ابن دقیق العید رَحِمَہُ اللہ تَعَالٰی کا جو پایہ علمی ہے، اس سے حدیث و فقہ کے کوچہ کا کون رہ گزرنا واقف ہوگا؟ انہوں نے جمہور کی طرف سے حدیث کی اس تشریح پر بے اطمینانی کا اظہار کیا ہے۔ حافظ ابن حجر رَحِمَہُ اللہ تَعَالٰی کہتے ہیں:

”قد استشكل ابن دقيق العيد حمل الحديث على الشروط التي هي من مقتضيات النكاح قال تلك الأمور لا تؤثر الشروط في إيجابها فلا تشتد الحاجة إلى تعليق الحكم باشتراطها وسياق الحديث يقتضي خلاف ذلك لأن لفظ ”أحق الشروط“ يقتضي أن يكون بعض الشروط يقتضي الوفاء بها وبعضها أشد اقتضاء والشروط هي من مقتضى العقد مستوية في وجوب الوفاء بها.“^۱

ترجمہ: ”جو شرطیں خود ہی مقتضیات عقد میں سے ہیں، انہیں کو اس حدیث کا مصداق قرار دینے پر ابن دقیق العید کو اشکال ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ جب ان امور کے واجب قرار دیئے جانے میں ان شرطوں کو لگانا مؤثر نہیں ہے تو پھر ان شرطوں کے لگانے پر حکم کو متعلق کرنے کی کوئی حاجت نہیں، حدیث کا سیاق بھی اس سے مختلف بات کا متقاضی ہے، کیوں کہ ”أحق الشروط“ کی تعبیر ظاہر کرتی ہے کہ بعض شرطیں قابل ایفاء ہیں اور بعض زیادہ قابل ایفاء ہیں اور جو شرطیں واجبات عقد میں سے ہیں وہ لازم الایفاء ہونے میں برابر ہیں۔“

”كل شرط ليس في كتاب الله فهو باطل“ (کتاب اللہ میں جو شرط نہ ہو وہ باطل ہے) سے کس قسم کی شرطیں مراد ہیں؟ ان کا کچھ اندازہ اس واقعہ سے لگایا جاسکتا ہے، جس کے پس منظر میں آپ ﷺ کا یہ ارشاد منقول ہے۔ واقعہ یہ ہے کہ حضرت بریرہ رَضِيَ اللہ تَعَالٰی عَنْہَا نامی ایک باندی حضرت عائشہ رَضِيَ اللہ تَعَالٰی عَنْہَا کی

خدمت میں حاضر ہوئیں، ان کے مالکان نے ان کو مکاتب بنادیا تھا۔ (مکاتب سے مراد ایسا غلام یا باندی ہے جس سے مالک نے کہہ دیا ہو کہ تم اتنی رقم ادا کر دو تو تم آزاد ہو جاؤ گے۔ آزاد شدہ غلام اور باندی پر آزاد کرنے والوں کو حق ولاء حاصل ہوتا ہے)۔ انہوں نے ام المؤمنین سے درخواست کی کہ بدل کتابت کی ادائیگی میں ان کی مدد کی جائے۔ ام المؤمنین رَضِیَ اللہُ تَعَالٰی عَنْہَا نے فرمایا کہ اس کے بجائے میں چاہوں گی کہ تم کو تمہارے مالکان سے خرید لوں اور خود آزاد کر لوں، اس طرح تمہارا ولاء مجھے حاصل ہو۔ مالکان نے کہا کہ ہم فروخت تو کر دیں اور ام المؤمنین آزاد کر لیں، مگر حق ولاء ہمارے لیے محفوظ رہے گا۔ ظاہر ہے ان کی یہ بات شریعت کی روح کے خلاف تھی۔ شریعت میں ”نسب“ کی طرح ”ولاء“ کو بھی ایک فطری علاقہ اور ناقابل تبدیل حق قرار دیا گیا ہے۔ جیسے زید کا بیٹا معاہدہ کے ذریعہ سے عمر کا بیٹا نہیں بن سکتا، اسی طرح جس کو زید نے آزاد کیا وہ کسی معاہدہ اور شرط کی بناء پر عمر کا مولیٰ نہیں ہو سکتا۔ ان کے اس نامعقول مطالبہ اور شرط پر آپ ﷺ نے برہمی ظاہر فرمائی اور ارشاد ہوا:

”ما بال أقوام يشترطون شروطا ليس في كتاب الله من اشترط شرطاً ليس في كتاب الله فليس له وان اشترط مائة مرة.“^۱

ترجمہ: ”کچھ لوگوں کا کیا حال ہے کہ وہ ایسی شرطیں لگاتے ہیں جو کتاب اللہ میں نہیں ہیں۔ جو شخص ایسی شرط لگائے کہ وہ کتاب اللہ میں موجود نہ ہو اس کا اعتبار نہیں، گواہ ایک سو شرطیں لگا دے۔“

اس واقعاتی پس منظر سے صاف ظاہر ہے ”لیس فی کتاب اللہ“ سے ایسی شرط مراد ہے جو شرعاً اس معاملہ کی روح و مقصد اور بنیادی مزاج ہی کے مغائر ہو۔ جیسے نکاح میں زن و شو میں سے کسی ایک سے جنسی تعلقات میں تعاون سے انکار کی شرط، شوہر کی جانب سے نفقہ نہ دینے کی شرط، مہر کے انکار کی شرط، کہ یہ سب نکاح کے اساسی واجبات میں سے ہیں، ایک نکاح کے بعد دوسرا نکاح یا عورت کی جائے سکونت کا مسئلہ نکاح کے لوازم میں سے نہیں ہے۔

اس قسم کی شرطوں کو ”تحريم حلال“ سے بھی تعبیر کرنا دشوار ہے۔ حلال سے بھی ایسے مباحات مراد ہیں جو عقد کے لوازم میں ہوں۔ جیسے: وطی کا حق شوہر یا بیوی کو مباح ہی ہے، فریق دوم کے مطالبہ کے بغیر واجب نہیں۔ یہی حال عورت کے حق نفقہ کا ہے۔ رہ گئے وہ حقوق جو معاملہ کے لوازم میں نہ ہوں اور مباحات کے قبیل سے ہوں، ان میں کسی فریق کا بذریعہ معاہدہ اپنے حق سے دستبردار ہو جانا تحریم حلال نہیں۔ غور کیجئے کہ طلاق اصولی طور پر مرد کا حق ہے اور وہ تنہا اس کے استعمال کرنے کا حق رکھتا ہے، بیوی اپنے طور پر علاحدگی کا فیصلہ نہیں کر سکتی؛ لیکن

^۱ بخاری: ۶۵/۱ باب ذاكر البيع والشراء على المنبر في المسجد.

فقہاء نے ”تفویض طلاق“ کی صورت میں اس کی گنجائش رکھی ہے کہ وہ اپنے اختیار میں بیوی کو بھی شریک کر لے۔

”تحریم حلال“ کے اس مفہوم کو اس پس منظر میں بھی دیکھا جاسکتا ہے کہ حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے نکاح میں اس طرح کی شرطوں کو معتبر اور واجب الایفاء قرار دیا ہے اور یہی حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ ہیں جنہوں نے اسلام کے قانون عدل کی بابت حضرت ابو موسیٰ اشعری رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے نام اپنے مکتوب میں تحریر فرمایا ہے:

”الصلح جائز بین المسلمین الا صلحا أحل حراما أو حرم حلالا۔“^۱

ترجمہ: ”مسلمانوں کے درمیان صلح جائز ہے، سوائے ایسی صلح کے جو کسی حرام کو حلال یا حلال کو حرام کرنے کا باعث بنے۔“

اس سے صاف ظاہر ہے کہ حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ اس بات سے بے خبر تھے اور نہ غافل، کہ تحلیل حرام اور تحریم حلال پر مبنی صلح و معاہدہ جائز نہیں، لیکن وہ اس طرح کی شرائط کو تحریم حلال کا مصداق ہی نہ جانتے تھے۔ حقیقت یہ ہے کہ اس قسم کی شرطوں کا مقصد معاملہ کے کمزور فریق کا اپنے لیے تحفظ حاصل کر لینا ہوتا ہے۔ خرید و فروخت کے معاملہ میں رہن اور کفالت کی گنجائش رکھی گئی ہے۔ بقول ابن قدامہ رحمہ اللہ تعالیٰ کے یہ بھی اسی قسم کی شرطوں میں ہے۔ معاملات دراصل معاہدات پر مبنی ہیں اور جو معاہدہ ہو اس پر فریقین کا عمل کرنا واجب ہے؛ سوائے اس کے کہ اس سے شریعت کے کسی صریح حکم کی خلاف ورزی ہوتی ہو۔ شریعت کے مزاج و مذاق کے رمز شناس خاص شیخ الاسلام امام ابن تیمیہ رحمہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں:

”الأصل فی العقود رضی المتعاقدين ونتیجتها هو ما أوجباه علی انفسهما بالتعاقد۔“^۲

ترجمہ: ”معاملات میں اصل فریقین کی رضامندی ہے اور اس کا ثمرہ و نتیجہ اس چیز کا واجب ہونا ہے جو معاملہ کے ذریعہ دونوں نے اپنے اوپر واجب کیا ہے۔“

یہ تو اس مسئلہ سے متعلق ایک فقہی اور استدلالی بحث تھی اور اس پر بہت بحث و نظر کی گنجائش ہو سکتی ہے، لیکن اصل قابل فکر بات یہ ہے کہ ہندوستان میں جہالت و ناخواندگی، احکام شریعت سے نا آگہی، ہمارے سماج کی اسلامی مزاج و مذاق سے محرومی اور دوسری ہم وطن اقوام کے ساتھ رہنے کی وجہ سے ان کی بعض اقدار سے تاثر ایسی حقیقتیں ہیں، جن کا اعتراف نہ کرنا ریت میں منہ چھپانے کے مترادف ہوگا؛ حالانکہ مسلمانوں میں تعداد از

^۱ ابو داؤد عن ابی ہریرۃ: الترمذی وابن ماجہ عن عمرو بن عوف۔ نصب الرایۃ: ۱۱۲/۴ کتاب الصلح

^۲ المغنی: ۷۱/۷

^۳ فتاویٰ ابن تیمیہ: ۲۳۹/۳

دواج کا رواج ہندوستان میں خود ہندوؤں سے بھی کم ہے، اسی طرح طلاق کا استعمال بھی باوجود بہت سے سماجی مفاسد کے غالباً اب بھی مسلم سماج میں بہت نہیں، لیکن اس طرح کے جتنے واقعات سامنے آتے ہیں، اگر ان کا سروے کیا جائے، تو شاید اس کا نتیجہ یہی نکلے کہ ۸۰ فیصد طلاق کے واقعات بے جا ہوتے ہیں اور اسی تناسب سے دوسرا نکاح کسی سنجیدہ و متین فیصلہ کے تحت نہیں، بلکہ وقتی رد عمل کے تحت کیا جاتا ہے اور دوسرے نکاح کے لیے سہارا تو شریعت کا لیا جاتا ہے، لیکن اس کے بعد اسلام کے اصولی عدل کا کوئی لحاظ نہیں رکھا جاتا۔ اس سے ہمارے سماجی ڈھانچہ کو جو نقصان پہنچتا ہے، وہ تو اپنی جگہ، دوسری اقوام کے درمیان جو جگہ ہنسائی ہوتی ہے اور شریعت مطہرہ پر جو چوٹیں کسی جاتی ہیں ان کا باعث بھی بالواسطہ ہم بنتے ہیں۔

ان اوقات میں دل چاہتا ہے کہ ایسے خدا نادر ترسوں اور عاقبت نااندیشوں کے لیے ہم درۂ فاروقی کا نظم نہیں کر سکتے تو کم سے کم ممکن حد تک کوئی ایسی قید و بند شریعت کے دائرہ میں رہتے ہوئے لگائیں کہ اس قسم کی مظلوم عورتوں کے لیے کوئی راہ نجات نکل آئے اور ایک حد تک ہم اس مسئلہ میں امام احمد بن حنبل رَحِمَہُ اللہُ تَعَالٰی کے نقطہ نظر سے فائدہ اٹھا کر اس ضرورت کو پورا کر سکتے ہیں۔ فقہ حنبلی میں یہ گنجائش رکھی گئی ہے کہ اگر عورت نکاح کے وقت یہ شرط لگا دے کہ مرد اس کی موجودگی میں دوسرا نکاح نہیں کرے گا، پھر بھی دوسرا عقد کر لے تو وہ اپنا نکاح فسخ کر سکتی ہے۔ ازراہ احتیاط اس میں شرط کو مزید مقید کیا جاسکتا ہے۔ مثلاً یہ کہ جب تک دارالقضاء طبعی اور معاشی اعتبار سے اس شخص کو دوسرے نکاح کے حقوق ادا کرنے کے لائق اور دوسرے نکاح کا واقعی ضرورت مند تصور نہ کرے، اس وقت تک وہ دوسرا نکاح نہیں کر سکے وغیرہ؛ حالانکہ راقم الحروف کا خیال ہے کہ تقلید ایک ضرورت ہے اور فی زمانہ ہوس اور نفسیات کو لگام دینے کے لیے تقلید شخصی ”سفینۂ نجات“ کا درجہ رکھتی ہے، لیکن ایسے حساس مسائل میں فقہ کی ملکی پابندیوں سے کسی قدر پرے اٹھ کر احکام شریعت کے وسیع تر تناظر میں غور و فکر کی ضرورت ہے، تاکہ ہم اس ملک میں قانون شریعت کا تحفظ کر سکیں۔

”هذا ما عندی وما أريد الا صلاح. واللہ من وراء القصد“

تفویض طلاق کا مسئلہ

جواب سوال نمبر (۲)

عورت کو حق طلاق سپرد کرنا فقہ کی اصطلاح میں ”تفویض طلاق“ کہلاتا ہے۔ شرعاً اس بات کی بھی گنجائش ہے کہ شوہر کسی اور شخص سے کہے کہ وہ اس کی بیوی کو طلاق دیدے؛ لیکن فرق یہ ہے کہ پہلی صورت ”تملیک

طلاق“ کی ہے اور دوسری صورت ”توکیل طلاق“ کی، پہلی صورت میں شوہر رجوع نہیں کر سکتا اور دوسری صورت میں رجوع کر سکتا ہے۔ شوہر دیا ہوا حق واپس نہیں لے سکتا، اس بارے میں علامہ کا سانی فرماتے ہیں:

”انہ لازم من جانب الزوج حتی لا یملك الرجوع عنه ولا نہی المرأة عما جعل الیہا ولا فسخ ذلك لأنہ ملکھا الطلاق ومن ملک غیرہ شیئنا زالت ولا یتہ من المملک ولا یملك ابطاله بالرجوع والنہی والفسخ.“^۱

دوسری صورت

دوسری صورت کہ ایجاب و قبول ہی میں تفویض طلاق کر دیا جائے درست ہے، البتہ ضروری ہے کہ ایجاب عورت کی طرف تفویض طلاق سے مشروط ہو اور مرد اس کو قبول کر لے۔ اگر مرد کی طرف سے ایجاب ہو اور وہ ایجاب کے ساتھ تفویض طلاق کرے اور عورت قبول کرے، تو اس کا اعتبار نہیں۔ خلاصۃ الفتاویٰ میں ہے:

”وعلى هذا لو تزوج امرأة على أنها طالق أو على أن أمرها بيدھا ماتطلق نفسها كلما تريد لا يقع الطلاق ولا يصير الامر بيدھا ولو بدأت المرأة فقالت زوجت نفسي منك على أنى طالق أو على أن أمری بيدى أطلق نفسي كلما أريد فقال الزوج قبلت، وقع الطلاق وصار الامر بيدھا.“^۲

ترجمہ: ”اسی پر یہ مسئلہ ہے کہ اگر عورت سے اس شرط پر نکاح کرے کہ اس پر طلاق واقع ہو جائے یا اس شرط پر کہ اسے طلاق کا اختیار حاصل ہو جب بھی چاہے اپنے اوپر طلاق واقع کر لے، تو طلاق واقع نہیں ہوگی اور اختیار عورت کو حاصل نہ ہوگا؛ ہاں اگر ابتداء عورت کی طرف سے ہوئی اور اس نے کہا کہ میں نے اس شرط پر نکاح کیا کہ مجھ پر طلاق واقع ہو جائے یا یہ کہ مجھے اختیار حاصل ہوگا کہ جب چاہوں اپنے آپ پر طلاق واقع کر لوں اور شوہر نے کہا میں نے قبول کیا تو طلاق واقع ہو جائے گی اور اختیار بیوی کو حاصل ہو جائے گا۔“

خلاصہ ہی کے حوالہ سے اس کو ابن نجیم رَحِمَہُ اللہُ تَعَالٰی نے^۳ اور ابن نجیم کے حوالہ سے علامہ شامی رَحِمَہُ اللہُ تَعَالٰی نے بھی اس کو نقل کیا ہے^۴ فتاویٰ بزازیہ میں بھی تفویض طلاق کی اس صورت کو کسی قدر قیود و حدود کی پابندی کے ساتھ اس طرح ذکر کیا گیا ہے:

”إذا خافت المرأة أنه إذا تزوجها لا يجعل الأمر بيدھا بعد التزوج تقول زوجت

۱۔ بدائع الصنائع: ۱۱۳/۳ ۲۔ خلاصۃ الفتاویٰ: ۲۹/۲ ۳۔ البحر الرائق: ۳۱۸/۳ ۴۔ رد المحتار: ۴۸۵

نفسی منك بكذا على أن أمری بیدی، اطلق نفسی منك باننا متی شئت كلما ضربتني بغير جنایة أو تزوجت على أخرى أو اشتريت أو غبت عني سنة.“^۱ ترجمہ: ”عورت کو اندیشہ ہو کہ نکاح کے بعد شوہر اس کو طلاق نہیں سونپے گا تو اسے یوں کہنا چاہیے: میں نے تم سے اتنے مہر کے عوض اس شرط پر نکاح کیا کہ اختیار طلاق مجھے حاصل ہوگا، جب بھی تم مجھ کو بے قصور مارو یا میری موجودگی میں دوسرا نکاح کر لو یا باندی لاؤ یا مجھ سے ایک سال تک غائب رہو، ایسی صورت میں جب چاہوں گی اپنے اوپر طلاق بائن واقع کر لوں گی۔“

یہ شوہر کی جانب سے لازم ہے؛ چنانچہ وہ اس سے رجوع کرنے اور عورت کو دیئے گئے حق سے باز رکھنے یا اس کو ختم کرنے کا اختیار نہیں رکھتا ہے، کیوں کہ اس نے عورت کو طلاق کا مالک بنا دیا ہے اور جو کسی چیز کا دوسرے کو مالک بنا دے اب اس مملوکہ شئی سے اس کا حق تصرف ختم ہو چکا ہے، لہذا وہ رجوع کر کے، منع کر کے اور فسخ کر کے اس کے اس حق کو باطل کرنے کا اختیار نہیں رکھتا۔

بیوی کو تفویض طلاق

تفویض طلاق کی پہلی صورت کہ نکاح سے پہلے ہی تفویض پر معاہدہ طے ہو جائے اور کاہن نامہ پر فریقین کے دستخط ہو جائیں، بھی درست ہے۔ ایسی صورت میں ضروری ہے کہ تفویض میں نکاح کرنے کی شرط ذکر کر دی جائے؛ مثلاً یوں کہے ”اگر میں نے تم سے نکاح کیا اور فلاں فلاں بات میری طرف سے پائی گئی تو تم کو اپنے آپ پر طلاق بائن واقع کرنے کا حق حاصل ہوگا۔“ چنانچہ ہدایہ میں ہے:

”طلاق کی نسبت عورت کی طرف درست نہیں، سوائے اس کے کہ مشروط طلاق دینے والا اس پر ملکیت نکاح رکھتا ہو یا ملکیت نکاح ہی کی طرف نسبت کرے، اس لیے کہ جزا کا ظاہر ہونا ضروری ہے، تاکہ یہ چیزیں عورت کے لیے باعث خوف ہو سکیں اور یمین کا معنی متحقق ہو سکے جو قوت و ظہور ہے اور یہ انہیں دو میں سے ایک طریقہ سے ہو سکتا ہے، کیوں کہ سبب ملکیت کی طرف نسبت پائے جانے کے وقت خود اس کا پایا جانا ظاہر ہے۔“ پس جیسے مشروط طلاق کے لیے نکاح کی طرف نسبت ضروری ہے، ورنہ کلام غیر مؤثر ہوگا، اسی طرح تفویض طلاق کے لیے بھی ضروری ہے کہ وہ نکاح کے ساتھ مشروط ہو۔ قبل نکاح، نکاح پر مشروط تفویض طلاق کا بعد از نکاح مؤثر ہونا علامہ عبدالرشید طاہر بخاری کی اس عبارت سے بھی اخذ کیا جاسکتا ہے:

”ولو قال الزوج تزوجتك على أنك طالق بعد التزوج أو على أن أمرک بیدک

بعد التزوج فقبلت المرأة صار الا مربيدها۔^۱

ترجمہ: ”اگر شوہر نے کہا: میں نے تجھ سے اس شرط پر نکاح کیا کہ شادی کے بعد تم پر طلاق واقع ہو جائے یا یہ کہ نکاح کے بعد اختیار تمہارے ہاتھ میں ہوگا اور عورت قبول کر لے، تو عورت کو اختیار حاصل ہو جائے گا۔“

تیسری صورت

تیسری صورت کہ نکاح کے بعد طرفین تفویض طلاق کے معاہدہ نامہ پر دستخط کر دیں جائز ہے، چاہے اس معاہدہ میں شوہر کی طرف سے پہل ہو یا بیوی کی طرف سے؛ دونوں ہی صورتیں درست ہیں۔ یوں تو نکاح کے وقت ہی تفویض طلاق کے موضوع پر گفتگو سماج کے موجودہ مزاج کے تحت گراں محسوس ہوگی، لیکن اگر اس طرح نکاح نامے طبع کرا لیے جائیں اور مطبوعہ فارم پر کمر کے ہی عقد کا رواج ہو جائے، جیسا کہ دکن کے علاقہ میں مروج ہے اور اس فارم میں پہلے سے اس طرح تحریر موجود ہو تو لوگ بتدریج اس کے عادی ہو جائیں گے اور اس طرح نکاح کا ریکارڈ بھی محفوظ رہے گا، جس کی وجہ سے ثبوت نکاح، ثبوت نسب اور مقدار مہر وغیرہ کی بابت کم سے کم نزاع پیدا ہوگا۔

تفویض طلاق کی ان دونوں صورتوں میں شرائط نامہ کی تحریر میں ایسے الفاظ کا استعمال کرنا ہوگا جو تفویض میں عموم کو بتاتا ہو۔ مثلاً یہ کہ ”میں اپنی زوجہ فلاں بنت فلاں کو اختیار دیتا ہوں کہ متذکرہ بالا شرائط میں سے کسی کی عدم تکمیل جب بھی دارالقضاء میں ثابت ہو جائے تو وہ اپنے آپ پر طلاق بائن واقع کر لے۔“ یہ ”جب کبھی“ کا لفظ عربی زبان کے ”متی“ کا ہم معنی ہے اور ایسے الفاظ شرط کے ساتھ تفویض طلاق میں عورت حین نکاح اپنے حق کو استعمال کرنے کی مجاز ہوتی ہے۔ کاسانی رَحِمَہُ اللہُ تَعَالٰی کے الفاظ میں:

”فإن أطلق الوقت بأن قال أمرک بیدک اذا شئت أو متی شئت أو حیث شئت فلها الخيار فی المجلس وغير المجلس ولا یتقید بالمجلس حتی لو رد الأمر لم یکن ردا۔“^۲

ترجمہ: ”اگر وقت کو مطلق رکھا اور یوں کہا: تم جب چاہو یا جہاں چاہو تمہارا معاملہ تمہارے اختیار میں ہوگا، تو اس مجلس میں بھی اختیار حاصل رہے گا اور اس کے بعد بھی، مجلس کے ساتھ اس کا اختیار مقید نہیں رہے گا۔ یہاں تک کہ اگر وہ خود اختیار کو رد بھی کر دے تو رد نہیں ہوگا۔“

^۱ خلاصۃ الفتاوی: ۲۹/۲ ^۲ بدائع الصنائع: ۱۱۵/۳

تفویض طلاق میں طلاق بائن کی صراحت بھی ضروری ہے، تین طلاق کا ذکر ہرگز مناسب نہیں، کہ خلاف سنت اور معصیت ہے، مطلق طلاق کافی نہیں کہ اس سے طلاق رجعی واقع ہوگی اور مرد کو یک طرفہ رجوع کا حق باقی رہے گا، تو یہ ایک ہاتھ سے عورت کو پروانہ خلاصی دینے اور دوسرے ہاتھ سے واپس لے لینے کے مترادف ہوگا۔

چوں کہ طلاق ایک نازک مسئلہ ہے اور عورتوں کے لیے اس کا بے قید اختیار دے دینا کسی طرح مناسب معلوم نہیں ہوتا، مردوں ہی کی طرف سے طلاق کے بے جا استعمال نے جب یہ کچھ ستم ڈھایا ہوا ہے، تو عورتوں کو اس کی بے قید اجازت کیا کچھ مفاسد پیدا نہیں کرے گی؟ اس لیے ضروری محسوس ہوتا ہے کہ تفویض طلاق مرد کی طرف سے ظلم و زیادتی اور دارالقضاء یا کچھ صالحین کی طرف سے حق مفوضہ کے استعمال کی اجازت سے مشروط کر دیا جائے۔

اگر متعدد اشخاص کی اجازت اور رضا مندی سے طلاق کو مشروط کر دیا جائے، تو ان کی رضا مندی اور عورت کے پیش کئے ہوئے عذر کی معقولیت سے اتفاق کر لینے کے بعد ہی وہ اپنے آپ پر طلاق واقع کر سکتی ہے۔ چنانچہ فتاویٰ تواسی خاں میں ہے:

”رجل جعل امر امرأته بيد رجلين لا ينفرد أحدهما بالطلاق“^۱
 ترجمہ: ”کوئی شخص اپنی بیوی کے معاملہ کو دو اشخاص کے اختیار میں کر دے تو دونوں میں سے ایک کو تنہا طلاق واقع کرنے کا حق حاصل نہیں ہوگا۔“

دارالقضاء کو تفویض

خیال ہوتا ہے کہ تفویض طلاق کی ایسی صورت اختیار کرنی بہتر ہے جس میں حق طلاق دارالقضاء یا محکمہ شرعیہ کو دیا گیا ہو۔ بیوی کے علاوہ دوسروں کو طلاق کا اختیار دینا بنیادی طور پر تو ”توکیل“ ہے اور وکالت کبھی بھی واپس لی جاسکتی ہے، لیکن اگر کسی تیسرے شخص کی چاہت و مشیت پر طلاق کے استعمال کو موقوف کر دیا جائے تو ”توکیل“ کے بجائے ”تفویض“ ہے۔ اب شوہر اس اختیار کو واپس نہیں لے سکتا۔ فتاویٰ بزاز یہ میں ہے:

”لو قال لا جنبی طلاقھا بیدک أو طلقھا ان شئت كقوله أمرک بیدک يقتصر ولا يملك الرجعة.“^۲

ترجمہ: ”اگر اجنبی شخص سے کہا کہ عورت کا حق طلاق تمہارے ہاتھ میں ہے، یا یہ کہ اگر تم چاہو تو

^۱ بدائع الصنائع: ۲۳۴/۳

^۲ الخانية: ۵۲۴/۱

^۳ الخانية: ۵۲۳/۱

طلاق دے دو، تو یہ ”تمہارا معاملہ تمہارے ہاتھ میں۔“ کہنے کی طرح ہے، کہ اس میں اختیار مجلس میں محدود رہے گا اور شوہر کو اس سے رجوع کرنے کا حق حاصل نہیں ہوگا۔“
اور سراجیہ میں ہے:

”لو قال لأجنبی طلقها ان شئت ثم عزله لا یصح.“^۱
ترجمہ: ”اجنبی شخص سے اپنی بیوی کی بابت کہے کہ اگر چاہو تو اسے طلاق دیدو، پھر اس کو اختیار سے معزول کر دے تو درست نہیں۔“

فتاویٰ بزازیہ میں اختیار طلاق کو اسی مجلس تک محدود مانا گیا ہے کہ شرط کے لیے جو لفظ استعمال کیا گیا ہے وہ عموم کو نہیں بتاتا ہے۔ اگر ”ان شئت“ (اگر تو چاہے) کی بجائے ”متی شئت“ (جب بھی چاہے) کہا جائے تو پھر بعد از مجلس بھی اختیار باقی رہے گا۔

پس اگر کچھ شرطوں کے ساتھ دارالقضاء کو حق طلاق تفویض کیا جائے اور یہ وسعت برتی جائے کہ عورت قاضی شریعت کے پاس ثبوت شرعی کے ذریعہ ان شرائط میں کوئی ثابت کر دے، یا دوسرے قرائن کی بناء پر قاضی کو عورت کے بیان کی صداقت پر اطمینان ہو جائے تو وہ عورت کو طلاق پائے دے سکتا ہے تو شاید یہ زیادہ بہتر صورت ہو۔

دو حالتوں کے ساتھ مشروط مہر کی مقدار

جوابات سوال نمبر (۳) و (۴)

طلاق اور نکاح ثانی کی صورت میں مہر کی مقدار میں اضافہ کا مسئلہ ایک ہی نوعیت کا ہے کہ دو حالتوں کے ساتھ مشروط مہر کی دو مقدار متعین کی جائے اور اس شرط میں عورت کا فائدہ ہو تو کیا حکم ہوگا؟ شرطیں معتبر ہوں گی یا نہیں؟ فقہاء کی رائیں اس سلسلہ میں مختلف ہیں۔ مالکیہ اور شوافع کے نزدیک ایسی صورت میں مہر مثل واجب ہوگا۔

”وإن تزوجها علی ألف إن لم یخرجها من بلدھا وعلی الفین إن أخرجھا فالْمہر فاسد و یجب لها مہر مثلھا.“^۲

ترجمہ: ”اگر ایک ہزار مہر پر نکاح کیا بشرطیکہ شہر سے باہر نہ لے جائے اور دو ہزار مہر پر بشرطیکہ شہر سے باہر لے جائے تو مہر فاسد ہے اور مہر مثل واجب ہوگا۔“

امام احمد رَحِمَهُ اللہُ تَعَالٰی سے منقول ہے کہ دونوں تعیین معتبر ہوگی۔ ابن قدامہ رَحِمَهُ اللہُ تَعَالٰی کا بیان ہے:

”وان قال تزو جتك على ألف ان لم أخرجك من دارك وعلى الفين ان اخرجتك منها أو على الف ان لم يكن لي امرأة وعلى ألفين ان كانت لي امرأة فنص أحمد على صحة التسمية في هاتين المسئلتين.“^۱
ترجمہ: ”اگر کہے: ایک ہزار پر تجھ سے نکاح کیا بشرطیکہ تجھ کو تمہارے میکہ سے باہر نہ لے جاؤں یا اس شرط پر کہ میری دوسری بیوی موجود نہ ہو اور دو ہزار مہر پر اگر تم کو میکہ سے باہر لے جاؤں یا یہ کہ میری کوئی اور بیوی ہو، ان دونوں صورتوں کی بابت امام احمد رَحِمَهُ اللہُ تَعَالٰی کی صراحت موجود ہے کہ تعیین مہر اس طرح درست ہے۔“

آگے ابن قدامہ رَحِمَهُ اللہُ تَعَالٰی نے اس سلسلہ میں حنابلہ سے ایک اور روایت بھی نقل کی ہے، مگر ترجیح اسی کو دیا ہے۔

امام ابو حنیفہ رَحِمَهُ اللہُ تَعَالٰی اور صاحبین رَحِمَهُمُ اللہُ تَعَالٰی کا نقطہ نظر

جہاں تک احناف کی رائے ہے تو اس سلسلہ میں امام صاحب اور صاحبین کا وہی اختلاف ہے جو سوالنامہ میں مذکور ہے۔ فقہاء نے اس ذیل میں کئی مسائل نقل کیے ہیں جو باہم مماثل اور متقارب ہیں، لیکن ان کے احکام میں فرق کیا گیا ہے۔ یہاں ان کا تذکرہ مناسب ہوگا:

ایک شخص نے نکاح کے وقت کہا کہ اگر منکوحہ خوبصورت ہو تو مہر دو ہزار اور بدصورت ہو تو ایک ہزار، تو فتویٰ اس پر ہے کہ دونوں شرطیں معتبر ہوں گی۔

ایک شخص نے نکاح کے وقت کہا کہ اگر منکوحہ خاندانی طور پر آزاد رہی ہو تو مہر دو ہزار اور خاندانی طور پر غلام تھی گواہ آزاد ہے تو مہر ایک ہزار، تو اس صورت میں بھی فتویٰ اسی پر ہے کہ دونوں شرطیں معتبر ہیں۔

ان دونوں صورتوں کی بابت ابن سماعہ رَحِمَهُ اللہُ تَعَالٰی نے امام محمد رَحِمَهُ اللہُ تَعَالٰی سے وہی اختلاف نقل کیا ہے جو ذیل کی صورت میں ہے؛ لیکن محققین نے ابن سماعہ رَحِمَهُ اللہُ تَعَالٰی کی نقل کو قبول نہیں کیا ہے اور ان کو امام ابو حنیفہ رَحِمَهُ اللہُ تَعَالٰی اور صاحبین رَحِمَهُمُ اللہُ تَعَالٰی کے درمیان متفق علیہ مانا ہے۔

یہی حکم اس وقت بھی ہے جب نکاح کے وقت اس طرح مہر مقرر کیا جائے کہ اگر ناکح کی کوئی اور بیوی بھی

موجود ہو تو دو ہزار، کوئی اور بیوی نہ ہو تو ایک ہزار، اب بھی دونوں شرطیں معتبر ہیں۔

ایک شخص نے نکاح کے وقت کہا کہ اگر میں تمہاری موجودگی میں دوسرا نکاح کروں، یا کہا کہ تمہیں تمہارے شہر سے باہر لے جاؤں تو مہر دو ہزار ورنہ ایک ہزار ہوگا، اس صورت میں امام ابو حنیفہ (رحمہ اللہ تعالیٰ) کے یہاں مہر مقررہ ایک ہزار ہوگا، اگر اس نے دوسرا نکاح نہ کیا تو ایک ہزار مہر ہوگا، دوسرا نکاح کر لیا تو دو ہزار اور مہر مثل میں سے جو کم ہو وہ واجب ہوگا، صاحبین (رحمہم اللہ تعالیٰ) کے نزدیک دونوں شرطیں معتبر ہوں گی۔

اوپر جو متفق علیہ صورتیں مذکور ہوئی ہیں، ان کی بابت نقول مختلف ہیں، تاہم رائج و مختار قول وہی ہے جو اوپر مذکور ہوا۔

ان دونوں صورتوں میں فرق کی وجہ بتائی گئی ہے، اس کا خلاصہ یہ ہے کہ خوبصورت اور بد صورت ہونا ایک قابل مشاہدہ بات ہے، نکاح کے وقت کسی اور بیوی کی موجودگی و عدم موجودگی کی یا اس کا خاندانی طور پر آزاد ہونا یا غلام ہونا ان امور میں سے ہے جو پہلے سے واقع شدہ ہے اور آئندہ مرد کا دوسرا نکاح کرنا یا نہیں کرنا اور اس کو شہر سے باہر لے جانا یا نہیں لے جانا، مستقبل سے متعلق ہے، پس پہلی صورتوں میں ”خطر“ یا تو موجود نہیں یا خفیف ہے اور دوسری صورت میں ”خطر“ قوی ہے، دوسرے پہلی صورتوں میں نزاع کا اندیشہ نہیں ہے یا کم ہے، جب کہ اس دوسری صورت میں آئندہ نزاع پیدا ہونے کا اندیشہ قوی ہے۔

دراصل امام صاحب (رحمہ اللہ تعالیٰ) کا خیال ہے کہ ایک ہزار مہر متعین ہے اور چوں کہ مشروط واقعہ کا پیش آنا یقینی نہیں ہے، اس لیے دو ہزار مہر مجہول ہے۔ صاحبین (رحمہم اللہ تعالیٰ) کا خیال ہے کہ شرط اور اس شرط سے ہم رشتہ مقدار مہر دونوں معروف و متعین اور واضح و غیر مبہم ہے، اس لیے نہ جہالت ہے اور نہ مستقبل میں نزاع کا اندیشہ ہے۔ واقعہ ہے کہ عملاً اس طرح کے معاملات میں نزاع پیدا نہیں ہوتی۔ اصول افتاء میں دونوں طرح کی رائیں موجود ہیں، یہ بھی کہ امام صاحب کے قول کو بہر حال صاحبین کے قول پر ترجیح دی جائے گی اور یہ بھی کہ مفتی کو دونوں میں سے کسی بھی قول کے اختیار کرنے کی گنجائش ہے۔ فتاویٰ سراجیہ میں ہے:

”ثم الفتوى على الاطلاق على قول أبي حنيفة ثم بقول صاحبيه ثم بقول

أبي يوسف ثم بقول محمد بن الحسن ثم بقول زفر بن الهذيل ثم حسن بن

زياد، وقيل: إذا كان أبو حنيفة بجانب وصاحباه في جانب فالمفتي بالخيار

والأول أصح.“

۱۔ البحر الرائق: ۱۶/۳، الدر المختار و رد المحتار: ۲۴۶/۲، خلاصة الفتاوى: ۳۷/۳

۲۔ السراجیہ: ۱۵۷

۳۔ البحر الرائق: ۱۶۳/۳، رد المحتار: ۴۶/۲

تَرْجَمًا: ”فتویٰ مطلقاً امام ابو حنیفہ رَحِمَہُ اللہُ تَعَالٰی، پھر صاحبین رَحِمَہُمُ اللہُ تَعَالٰی، اس کے بعد امام ابو یوسف، پھر امام محمد، پھر بالترتیب امام زفر اور حسن بن زیاد رَحِمَہُمُ اللہُ تَعَالٰی کے قول پر ہوگا۔ بعض حضرات کا خیال ہے کہ اگر ایک طرف امام ابو حنیفہ رَحِمَہُ اللہُ تَعَالٰی اور دوسری طرف صاحبین رَحِمَہُمُ اللہُ تَعَالٰی ہوں تو مفتی کو اختیار ہوگا۔ پہلا قول زیادہ درست ہے۔“

گو علامہ سراج الدین اودی رَحِمَہُ اللہُ تَعَالٰی نے امام صاحب کے قول کے مقابلہ صاحبین کے قول پر فتویٰ کے غیر درست ہونے کو ترجیح دی ہے، لیکن عملاً ایسے سیکڑوں مسائل ہیں، جن میں صاحبین کے قول پر فتویٰ دیا گیا ہے؛ اس لیے حاوی قدسی وغیرہ کی بات زیادہ بہتر معلوم ہوتی کہ قوت دلیل کی بناء پر صاحبین کے قول کو بھی ترجیح دی جاسکتی ہے۔ جب کہ قضاء وشہادت کے ابواب میں امام ابو یوسف رَحِمَہُ اللہُ تَعَالٰی، ذوی الارحام کے مسائل میں امام محمد رَحِمَہُ اللہُ تَعَالٰی اور ے مسائل میں تنہا امام زفر رَحِمَہُ اللہُ تَعَالٰی کا قول افتاء کی لیے رائج شمار کیا گیا ہے۔ تو صاحبین کے قول پر افتاء کا ممنوع ہونا ناقابل فہم ہے؛ حالانکہ یہ بھی معلوم ہے کہ اہل تحقیق کا خیال ہے کہ عام طور پر صاحبین کی رائے بھی امام صاحب ہی کے کسی قول پر مبنی ہوتی ہے۔

دوسرے مشائخ نے ان دونوں اقوال کو نقل کر کے یہ وضاحت نہیں کی ہے کہ کون سا قول صحیح و رائج اور مفتی بہ ہے؟ اور ایسے احکام میں ترجیح کا اصول کیا ہے؟ اس بابت علامہ ہسکلی رَحِمَہُ اللہُ تَعَالٰی لکھتے ہیں:

”فان قلت قد يحكون أقوالا بلا ترجيح وقد يختلفون في الصحيح، قلت يعمل بمثل ما عملوا من اعتبار تغير العرف وأحوال الناس وما هو الاوفق وما ظهر عليه التعامل وما قوى وجهه.“^۱

تَرْجَمًا: ”اگر تم کہو کہ مشائخ بلا ترجیح مختلف اقوال نقل کرتے ہیں اور قول صحیح کی بابت بھی اختلاف رائے رکھتے ہیں میں کہوں گا کہ مشائخ کے طریقہ کے مطابق عمل کیا جائے یعنی عرف، لوگوں کے حالات، ان کے لیے آسان، لوگوں کے تعامل کے مطابق اور دلیل کے اعتبار سے قوی قول پر عمل کیا جائے۔“

تیسرے: مواقع ضرورت میں قول ضعیف پر بھی فتویٰ کی گنجائش ہے۔ علامہ شامی رَحِمَہُ اللہُ تَعَالٰی اس پر تبصرہ کرتے ہوئے کہ ”قول ضعیف پر فتویٰ کی گنجائش نہیں“ لکھتے ہیں:

”قلت نكن هذا في غير موضع الضرورة فقد ذكر في حيز البحر في بحث ألو ان الدماء أقوالا ضعيفة ثم قال وفي المعراج عن فخر الأئمة: لو أفتى مفتي

بشي من هذه الأقول في مواضع الضرورة طلبا للتيسير كان حسنا، وكذا قول
أبي يوسف في المني اذا خرج بعد فتور الشهوة لا يجب به الغسل ضعيف،
وأجازوا العمل به للمسافر أو الضيف الذي خاف الريبة كما سيأتي في محله
وذلك من مواضع الضرورة.^۱

ترجمہ: ”میں کہتا ہوں کہ یہ ایسے مواقع پر ہے جہاں ضرورت درپیش نہ ہو؛ چنانچہ ”بحر“ کے باب
الحیض میں خون حیض کے رنگوں کی بابت چند اقوال صاحب بحر نے نقل کئے ہیں۔ پھر کہا ہے کہ
”معراج“ میں فخر الائمہ سے منقول ہے کہ اگر مفتی مواقع ضرورت میں ان اقوال میں سے کسی پر
ازراہ سہولت فتویٰ دے تو بہتر ہوگا، اسی طرح کسر شہوت کے بعد منی نکلنے سے امام ابو یوسف
رَحِمَہُ اللہُ تَعَالٰی کے نزدیک غسل کا واجب نہ ہونا ضعیف قول ہے، لیکن مشائخ نے مسافر اور تہمت
سے خائف مہمان کے لیے اس پر عمل کرنے کی اجازت دی ہے، جیسا کہ اپنی جگہ آئے گا اور یہ
مواقع ضرورت میں ہے۔“

ہر چند کہ افتاء کے بابت اس اصول کا اتنی صراحت و وضاحت کے ساتھ غالباً کسی اور نے ذکر نہیں کیا ہے،
لیکن عملاً فقہ کی اکثر متداول کتب میں اس کے شواہد موجود ہیں۔ اب مجھے یہ عرض کرنے کی اجازت دیجئے کہ
ضرورت جیسے شخصی و انفرادی ہوتی ہے، اسی طرح اجتماعی اور سماجی بھی ہوتی ہے، اس وقت طلاق اور سنجیدہ و متین
فیصلہ کے بجائے محض موجودہ بیوی سے انتقام کے جذبہ کے تحت دوسرے نکاح پر مناسب حد تک روک لگانا ایک
سماجی اور معاشرتی ضرورت ہے، اس لیے یہ بات زیادہ درست معلوم ہوتی ہے کہ ان مسائل میں حضرات
صاحبین کے قول پر فتویٰ دیا جائے کہ اس سے سماجی اصلاحی اور معاشرتی نا انصافی کے سد باب کی توقع کی جاسکتی
ہے۔

عورت کی طرف سے ملازمت کی شرط

جواب سوال نمبر (۲)

خاندانی زندگی کے بارے میں اسلام کا بنیادی تصور یہ ہے کہ کسب معاش، خاندان کی کفالت اور گھر سے
باہر کی ذمہ داریوں کی تکمیل مرد کے ذمہ ہے اور بچوں کی پرورش و تربیت اور امور خانہ داری کی انجام دہی عورتوں
کے ذمہ۔ یہ عورتوں پر اسلام کا بڑا احسان اور اس کی فطرت و طبیعت کی رعایت ہے۔ قرآن مجید کا ارشاد ہے:
﴿وَقَرْنَ فِي بُيُوتِكُنَّ﴾^۱ اس لئے جو ملازمتیں شرعی حدود کی رعایت کے ساتھ کی جاسکتی ہیں، خواتین کے

لیے ضرورت و مجبوری کے بغیر ایسی ملازمتیں بھی مناسب نہیں، پھر بیویوں کا نفقہ شوہر پر واجب اسی لیے رکھا گیا ہے کہ وہ اس کے اور اس کے بال بچوں کی پرورش و تربیت کے لیے مجبوس اور گھری ہوئی ہے۔ اور اس نے سارا وقت اسی فریضہ مادری کی ادائیگی کے لیے وقف کر رکھا ہے۔

عورت کا اپنے آپ کو گھر سے باہر کی ایسی مصروفیت سے فارغ رکھنا جو مرد کے ”حق جس“ کو متاثر کرتی ہو، واجب ہے یہاں تک کہ فقہاء نے لکھا ہے:

”وَإِذَا أَرَادَتِ الْمَرْأَةُ أَنْ تَخْرُجَ إِلَى مَجْلِسِ الْعِلْمِ بِغَيْرِ إِذْنِ الزَّوْجِ لَمْ يَكُنْ لَهَا ذَلِكَ.“^۱

ترجمہ: ”عورت شوہر کی اجازت کے بغیر علمی مجالس میں جانا چاہے تو اس کے لیے ایسا کرنا جائز نہیں۔“

اور علامہ ہسکفی رَحِمَہُ اللہُ تَعَالٰی کا بیان ہے:

”لہ منعها من الغزل وکل عمل تبرعاً لاجنبی ولو قابلة أو مغسلة لتقدم حقه علی فرض الکفاية ومن مجلس العلم الا لנزالة امتنع زوجها من سوالها.“^۲
ترجمہ: ”شوہر کو حق ہے کہ بیوی کو دھاگے کا تنے اور ایسے ہر کام سے روکے، گو وہ اجنبی شخص کے لیے تبرعا انجام دے، خواہ وہ ”دایہ“ ہو یا غسالہ ہو، کیوں کہ شوہر کا حق فرض کفایہ پر مقدم ہے، سوائے اس کے کہ وہ کسی ایسے پیش آمدہ مسئلہ کی بابت ہو جس کو شوہر دریافت نہیں کر رہا ہو۔“

اس لیے عورت کے لیے ملازمت کی شرط مقصد نکاح کے مغائر محسوس ہوتی ہے اور ایسی شرط کو غیر معتبر ہونا چاہیے۔ اگر مرد نے قبول بھی کر لیا تو بعد میں وہ عورت کو ترک ملازمت کا حکم دے سکتا ہے؛ البتہ اگر کوئی شخص بے روزگار ہو یا عورت کا نفقہ ادا نہ کرتا ہو تعنت کی راہ اختیار کر رکھی ہو، مجبور ہو کر عورت نے کوئی ایسی ملازمت کر لی ہو جو شرعاً جائز ہے تو قاضی تجربات و حالات کی روشنی میں فیصلہ کرنے کا مجاز ہوگا کہ بہ یک دفعہ عورت کو ملازمت سے روک دیا جائے یا پہلے اندازہ قائم کیا جائے کہ مرد اپنے مطالبہ میں واقعی سنجیدہ ہے یا بیوی کو مزید مشقت میں ڈالنے کی غرض سے ایک حکم شرعی کا سہارا لے کر محض اپنی مقصد برآری کرنا چاہتا ہے۔

هذا ما عندی واللہ الموفق للصواب

^۱ ۱۷/۲ باب النفقة ۴۳/۱ الخانية علی هامش الهندية

^۲ الدر المختار علی هامش الرد: ۶۶۵/۲

خلاصہ جوابات

۱ (الف): ایسی شرطیں جو انہیں حقوق و فرائض کو مؤکد کرتی ہوں جو نکاح کی وجہ سے عائد ہوتی ہیں، معتبر و جائز ہیں۔

(ب): ایسی شرطیں جو صحت نکاح کی شرطوں میں سے کسی شرط کے ساقط ہونے یا نکاح کے لازم احکام میں سے کسی حکم میں تغیر و تبدل کو مستلزم ہوں معتبر نہیں؛ البتہ ایسی شرطوں کے باوجود بھی نکاح منعقد ہو جاتا ہے۔

(ج): ایسی شرطیں جن سے عورت کو نفع پہنچتا ہو اور شریعت نے نہ ان کو واجب قرار دیا اور نہ ان سے منع کیا ہو، ان کے معتبر ہونے میں اختلاف ہے: احناف کے یہاں ایسی شرطیں معتبر نہیں ہیں، البتہ حنابلہ کے یہاں معتبر ہیں اور حضرت عمر، حضرت عبداللہ بن مسعود، سعد بن ابی وقاص، عمرو بن عاص اور معاویہ بن ابی سفیان (رضی اللہ تعالیٰ عنہم) کی بھی یہی رائے ہے اور موجودہ حالات میں اسی قول پر فتویٰ دیا جانا مناسب ہے۔

۲ تفویض طلاق کی عینوں ہی صورتیں جائز ہیں، البتہ:

(الف): نکاح سے پہلے تفویض میں ضروری ہے کہ تفویض طلاق کی نسبت نکاح کی طرف ہو۔

(ب): نکاح کے وقت تفویض میں ضروری ہے کہ عورت کی طرف سے پہل ہو۔

(ج): نکاح کے بعد تفویض میں دونوں شرطیں نہیں ہیں، البتہ ان کا قبول کرنا یا نہیں کرنا مرد کے اختیار میں ہے۔
تفویض کی بہتر صورت یہ ہے کہ عورت کی بجائے دارالقضاء کو حق طلاق تفویض کر دیا جائے۔

۳، ۴ دو حالتوں کے ساتھ مہر کی دو مقدار کو مشروط کرنا صحابین کے نزدیک جائز ہے اور موجودہ حالات میں اسی کے مطابق فتویٰ دیا جانا مناسب ہے۔

۵ حق جس مرد کا ویسا ہی حق ہے جیسے نفقہ عورت کا حق ہے، اس لیے عورت کی طرف سے ملازمت کی شرط معتبر نہیں؛ ہاں اگر نکاح کے بعد مرد کے نفقہ ادا نہ کرنے کی وجہ سے عورت نے کوئی جائز ملازمت کی، شوہر اس کو ترک کرنے کا مطالبہ کر رہا ہے اور بیوی کو مستقبل میں شوہر کی جانب سے پھر عدم ادائیگی کا اندیشہ ہے تو اب قاضی کی صوابدید پر ہے کہ حالات کا جائزہ لے کر مناسب فیصلہ کر لے۔



مسئلہ کفوئت پر ایک نظر

”کفوئت“ کے معنی برابری کے ہیں، ”کافأه اذا ساوآه“ دربار رسالت ﷺ کے مشہور شاعر حضرت حسان بن ثابت رَضِيَ اللہُ تَعَالٰی عَنْہُ کا ایک مصرعہ ہے:

وروح القدس ليس له كفاء

قرآن مجید میں بھی ”کفو“ اسی معنی میں استعمال ہوا ہے، ارشاد ہے ﴿ولم يكن له كفوا احد﴾ لیکن فقہاء کے یہاں ”کفوئت“ ایک خاص اصطلاح ہے جس کا مفہوم ہے:

”مساوات الرجل للمرأة او كون المرأة ادنى“^۱

ترجمہ: ”مرد عورت کے برابر کا ہو یا اس سے فائق ہو۔“

اور مقصود یہ ہے کہ جس سے رشتہ کیا جا رہا ہو وہ ایسا نہ ہو کہ خود لڑکی یا اس کے اقربا اور اولیاء کے لئے اس سے رشتہ باعث ننگ ہو کہ یہ بات امکانی طور پر مستقبل میں تعلقات کی ناپائیداری اور ناسازی کا موجب بن سکتی ہے۔^۲

قرآن مجید میں اگرچہ صراحتاً کہیں اس مسئلہ کا ذکر نہیں ہوا ہے، لیکن ﴿يا ايها الناس انا خلقنكم﴾ کے شان نزول کے سلسلے میں مختلف روایات نقل کی گئی ہیں جن سے اندازہ ہوتا ہے کہ یہ آیت مسئلہ کفوئت ہی کے سلسلہ میں نازل ہوئی ہے۔

احادیث میں گو ”کفوئت“ کا ذکر ہے مگر اس سلسلہ میں جو روایات منقول ہیں وہ بھی بالعموم ضعف سے خالی نہیں ہیں۔

① حضرت علی رَضِيَ اللہُ تَعَالٰی عَنْہُ سے مروی ہے کہ غیر شادی شدہ لڑکی کے لئے ”کفو“ رشتہ مل جائے تو تاخیر نہ کرو۔ ”والایم اذا وجدت لها كفوا“۔ امام ترمذی رَحِمَہُ اللہُ تَعَالٰی نے اس روایت کو نقل کرنے کے بعد لکھا

لہ رد المحتار: ۳۱۷/۲

لہ حوالہ سابق

لہ ویشتمل علی اغراض ومقاصد کا لازدواج والصحة والالفة وتأسيس القرابات والا ينتظم ذلك عادة الابین الاکفاء ارشاد الساری علی البخاری: ۱۹/۸

لہ ترمذی: ۲۰۶/۱ مع العرف الشذی، باب ماجاء فی تعجیل الجنازہ

ہے کہ اس کی سند متصل نہیں ہے۔

”مأدّی اسنادہ متصل“^{۱۷}

۲ حضرت عائشہ رَضِيَ اللہُ تَعَالٰی عَنْہَا سے مروی ہے کہ اپنے نطفہ کے لئے بہتر رشتہ کا انتخاب کرو، اور کفو سے ان کا نکاح کرو۔ ”تخیر والنطفکم وانکحوا الاکفاء“^{۱۸}، مگر یہ روایت بھی ضعیف ہے۔

۳ حضرت جابر رَضِيَ اللہُ تَعَالٰی عَنْہُ سے مروی ہے آپ نے فرمایا: عورتیں کفو ہی سے بیاہی جائیں ”لاتنکحوا النساء الا الاکفاء“۔ یہ روایت دارقطنی کی ہے! اور ضعیف ہے^{۱۹} مصنف عبدالرزاق میں حضرت عمر رَضِيَ اللہُ تَعَالٰی عَنْہُ کے بعض آثار ”کفاءت“ کے سلسلے میں نقل کئے گئے ہیں۔ مگر وہ بھی پایہ صحت کو نہیں پہنچتے۔ غالباً اسی لئے امام شافعی رَحِمَہُ اللہُ تَعَالٰی نے ان احادیث کے بجائے کفاءت کے ثبوت کے لئے حضرت بریرہ رَضِيَ اللہُ تَعَالٰی عَنْہَا کے ”خيار حق“ کے واقعہ سے استدلال کیا ہے اور آزاد ہونے کے بعد ان کو فسخ نکاح کا اختیار دینے کی وجہ اسی نابرابری کو قرار دیا ہے کیونکہ ان کی تحقیق کے مطابق حضرت بریرہ رَضِيَ اللہُ تَعَالٰی عَنْہَا کی آزادی کے وقت ان کے شوہر حضرت مغیث غلام تھے، اور غلام آزاد عورت کا کفو نہیں ہو سکتا۔^{۲۰}

تاہم اگر بہت سے ائمہ مجتہدین کے تسلیم کر لینے کی وجہ سے کفاءت کی روایت کو تسلیم کر لیا جائے تو اصل مسئلہ یہ ہے کہ کن امور میں کفاءت کا اعتبار ہوگا؟۔ مجموعی حیثیت سے فقہاء نے ۹/۱ امور میں کفاءت کا اعتبار کیا ہے۔

① نسب و خاندان ② آزادی ③ اسلام یعنی خاندان مسلمان ہونا ④ دیانت و تقویٰ ⑤ مال اور

^{۱۷} جمع الفوائد للقرظینی میں ہے ضعیف: ۲۱۸/۱، بخاری اس حدیث کے بارے میں کہتے ہیں: مدارہ علی اناس ضعفاء المقاصد الحسنة: ص: ۵۴، ۲۶۳۔ زیلیعی کہتے ہیں: من طرق عديدة کلهما ضعيفة، نصب الراية: ۱۸/۲۔
^{۱۸} ابن ماجہ: ۳۶۲/۱ باب الاکفاء۔

^{۱۹} حافظ ابن حجر کا اس حدیث کے بارے میں بیان ہے: اسنادہ واہ لان فیہ بشرین عبید وهو کذاب، الدراية علی هامش الهدایہ: ۲۹۹، ۲، حافظ ابن عبدالبر نے اس حدیث کو بے اصل اور ناقابل استدلال قرار دیا ہے۔ هذا ضعيف لا اصل له ولا يحتج بمثله المغنی لابن قدامہ رحمہ اللہ تعالیٰ

^{۲۰} ملاحظہ ہو: مصنف عبدالرزاق: ۱۵۲/۶ باب الاکفاء: سنن کبریٰ للبیہقی: ۱۲/۷ باب اعتبار الکفانة۔
^{۲۱} خيار حق سے مراد یہ ہے کہ اگر کوئی عورت باندی ہونے کی حالت میں بیاہی گئی۔ بعد میں آزاد کی گئی، تو اس کو غلامی کی حالت کا نکاح ختم کر دینے کا حق حاصل ہوگا۔ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ تعالیٰ کی تحقیق یہ ہے کہ حضرت بریرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کے آزاد کئے جانے کے وقت ان کے شوہر حضرت مغیث آزاد تھے، اس لئے امام ابوحنیفہ کے نزدیک خيار حق ایک مستقل حکم شرعی ہے، اس کا کفاءت سے کوئی تعلق نہیں آزاد شدہ عورت کو بہر حال خيار حاصل ہوگا۔

^{۲۲} دیکھئے: شرح مہذب: ۱۸۲/۱۶ فتح الباری: ۴۰۷/۹

معاشری سطح ⑥ حسب و خاندانی وجاہت ⑦ صنعت و حرفت اور پیشہ ⑧ عیوب سے محفوظ ہونا ⑨ عقل۔

① کفایت فی الدین

اخلاق و دیانت میں کفایت سے مراد ہے کہ فاسق و فاجر مرد صالح و نیک عورت کا کفو نہیں ہو سکتا۔
 ”حتی لو أن امرأة من بنات الصالحین إذا زوجت نفسها من فاسق کان
 للأولیاء حق الاعتراض لان التفاخر بالدين أحق من التفاخر بالنسب“
 ترجمہ: ”یہاں تک کہ اگر صالحین کے خاندان کی کوئی عورت اپنا نکاح کسی فاسق شخص سے کر لے تو
 اولیاء کو اعتراض کا حق ہوگا اس لئے کہ دینداری نسب و خاندان سے زیادہ باعث تفاخر ہے۔“
 اگر لڑکی خود صالحہ ہو لیکن اس کے خاندان کے لوگ صالح نہ ہوں، یا خاندان کے لوگ صالح ہوں لیکن لڑکی
 صالحہ نہ ہو تو، ایسی صورت میں کس کی کیفیت اور حالت کا اعتبار ہوگا؟ اس میں فقہاء کی رائیں مختلف ہیں۔ بعض
 حضرات نے خاندان کے لوگوں کی دینی حالت کو معتبر مانا ہے۔ پس اگر خاندان کے لوگ فاسق ہوں اور خود لڑکی
 صالحہ ہو تو فاسق کو اس کا کفو کہا جائے گا۔ بعض لوگوں کی رائے اس کے برعکس ہے کہ خود لڑکی کی دینی کیفیت کا
 اعتبار ہوگا۔ مگر صحیح یہ ہے کہ لڑکی خود صالحہ ہو یا وہ صالحہ نہ ہو لیکن اس کے خاندان کے لوگ صالح ہوں، ہر دو صورت
 میں فاسق اس کا کفو نہیں ہوگا۔ ابن نجیم مصری رَحِمَہُ اللہُ تَعَالٰی لکھتے ہیں:

”والظاهر ان الصلاح لو منها او من آبائها كاف لعدم كون الفاسق كفاً لهم“
 ترجمہ: ”ظاہر یہ ہے کہ عورت یا اس کے آباء و اجداد دونوں میں سے کسی کا بھی دیندار ہونا اس بات
 کے لئے کافی ہے کہ فاسق ان کا کفو نہ ہو سکے۔“

دینداری اور دیانت و اخلاق کا معتبر ہونا قریب قریب فقہاء کے نزدیک متفق علیہ ہے، بلکہ امام مالک
 رَحِمَہُ اللہُ تَعَالٰی اور ایک قول کے مطابق امام شافعی رَحِمَہُ اللہُ تَعَالٰی کے نزدیک صرف دینداری ہی میں کفایت
 کا اعتبار ہے کسی اور چیز میں نہیں، ”وقال مالك: الكفاءة في الدين لا غير.“
 اور کیوں نہ ہو کہ حدیثیں کثرت سے اس پر شاہد ہیں، آپ نے فرمایا:
 ”تنكح المرأة لأربع لما لها ولحسبها ولجمالها ولدينها فاظفر بذات الدين
 تربت يداك“

۱۶/۷ ۳۲۲/۳ ۳۲۰/۲ ۳۲۰/۲

۳۲۰/۲ بخاری شریف باب الاكفاء في الدين. ”تربت يداك“ عربی میں دعاء و بددعا دونوں کے لئے مستعمل ہے۔ یہاں بطور
 دعا ہے۔

تَرْجَمًا: ”عورت سے چار وجوہ سے نکاح کیا جاتا ہے۔ مال، حسب۔ جمال اور دین کی بنیاد پر، تو دیندار کا انتخاب کر کے تو کامران ہو، تیرے ہاتھ خاک آلود ہوں۔“
ایک اور روایت میں ہے:

”اذا خطب اليكم من ترضون دينه وخلقه فزوجوه الا تفعلوه تكن فتنة في الارض وفساد عريض“^۱

تَرْجَمًا: ”تمہارے ہاں جب ایسا شخص پیغام نکاح دے جس کی دینی اور اخلاقی حالت تمہارے نزدیک پسندیدہ ہے تو قبول کر لو اور نکاح کر دو اگر ایسا نہ کرو گے تو زمین میں یہ بڑے فتنہ و فساد کا باعث بن جائے گا۔“

اس بارے میں صرف امام محمد رَحِمَهُ اللہُ تَعَالٰی کا اختلاف نقل کیا گیا ہے۔ امام محمد رَحِمَهُ اللہُ تَعَالٰی کے نزدیک دین امور آخرت میں سے ہے اور نکاح وغیرہ معاملات دنیا ہیں۔ لہذا دین میں کفایت کا اعتبار نہ ہوگا، لیکن اس دلیل کا سقم محتاج اظہار نہیں، اسلام کی نگاہ میں نکاح بھی منجملہ اعمال آخرت کے ہے، یہی وجہ ہے کہ مشرک سے نکاح کو منع کیا گیا ہے اور فقہاء نے بعض حالات میں اہل کتاب عورتوں سے نکاح کرنے کو بھی مکروہ قرار دیا ہے۔

تاہم امام محمد رَحِمَهُ اللہُ تَعَالٰی کے نزدیک بھی اگر مرد کا فسق اس درجہ بڑھا ہوا ہو کہ لوگ اس سے تمسخر و استہزاء کرتے ہوں۔ ”الا اذا كان يصفح ويسخر منه او يخرج الى الاسواق سكران يلعب به الصبيان لانه مستخف به“ اسی طرح جو شخص علانیہ شراب پیتا ہو وہ بھی صالحہ عورت کا کفو نہیں ہو سکتا۔ ”وان كان يعلن ذلك فلا قيل وعليه الفتوى“ لیکن فسق کے باوجود زمام اقتدار اگر کسی شخص کے ہاتھ میں ہو تو وہ صالح کا کفو ہوگا، کاسانی رَحِمَهُ اللہُ تَعَالٰی کہتے ہیں:

”فان كان ممن يهاب منه بان كان امير افقا لا يكون كفو الان هذا الفسق لا يعد شيئاً في العادة فلا يقدح في الكفاءة.“^۲

تَرْجَمًا: ”اگر ایسا شخص جس کی ہیبت محسوس کی جاتی ہو مثلاً امیر ہو تو صاحبین نے کہا کہ وہ صالحہ کا کفو ہوگا اس لئے کہ یہ فسق عادت قابل شمار نہیں ہوتا لہذا یہ کفایت میں مانع نہ ہوگا۔“
جہاں عملی اعتبار سے صلاح و فسق کفایت میں معتبر ہے، وہیں اعتقادی فسق بھی کفایت میں معتبر ہونا چاہیے

^۱ سنن ترمذی عن ابی ہریرۃ رضی اللہ تعالیٰ عنہ: ۲۰۷/۱ باب ماجاء فی من ترضون دینہ

^۲ ہدایہ: ۳۰۰/۲ ^۳ رد المحتار: ۳۲۱/۲ ^۴ بدائع الصنائع: ۳۱۷/۲

یعنی اگر لڑکی صالح العقیدہ اور اہل سنت میں سے ہے اور مرد کسی ایسے گمراہ فرقہ سے تعلق رکھتا ہو جس کی گمراہی کفر صریح تک نہیں پہنچی ہو تو مرد کو غیر کفو سمجھا جائے گا، فقہاء نے عام طور پر کفایت کے ذیل میں اس مسئلہ کو نہیں چھیڑا ہے لیکن تشیع کے بارے میں جو کچھ لکھا ہے اس سے استنباط کیا جاسکتا ہے۔

ابن قدامہ رَحِمَهُ اللہُ تَعَالٰی نے اسباب کفایت پر بحث کرتے ہوئے ایک فصل ”اہل بدع“ پر قائم کی ہے اور لکھا ہے:

”لا یزوج البنت من حروری مرق من الدین ولا من الرافضی ولا من القدری“
 تَرْجَمَہ: ”لڑکی کی شادی حروری..... جو دین کے دائرہ سے نکل چکا ہو۔ رافضی اور قدریہ فرقہ کے شخص سے نہ کرے۔“

یہ بات بھی قابل لحاظ ہے کہ جن حضرات نے مختلف امور میں کفایت کا اعتبار کیا ہے ان کے نزدیک بھی دیانت و اخلاق میں کفایت کا لحاظ کرنا اور دوسرے اسباب کفایت سے صرف نظر کرنا افضل اور بہتر ہے:

”وعندنا الا فضل اعتبار الدین والا قتصار علیہ“
 تَرْجَمَہ: ”ہمارے نزدیک افضل طریقہ دین میں کفایت کا اعتبار کرنا اور صرف اسی پر اکتفا کرنا ہے۔“

(۲) کفایت فی الحرۃ

اکثر فقہاء کے نزدیک آزادی اور غلامی ان امور میں سے ہے جن میں کفایت معتبر ہے۔ ابن قدامہ رَحِمَهُ اللہُ تَعَالٰی کا بیان ہے:

”فاما الحرۃ فالصحيح انها من شروط الكفاءة فلا يكون العبد كفوا للحرۃ“
 تَرْجَمَہ: صحیح یہ ہے کہ آزادی بھی من جملہ اسباب کفایت کے ہے، لہذا غلام آزاد کا کفو نہ ہوگا۔“
 فقہاء نے اس کی تفصیل یوں بیان کی ہے کہ غلام آزاد عورت کا، ایسی عورت کا جو خود بھی آزاد ہو، اس کا باپ بھی، ایسا مرد جو خود آزاد ہو اور اس کا باپ غلام نیز ایسی عورت کا جس کے باپ اور دادا دونوں آزاد ہوں، ایسا مرد جو خود اور اس کا باپ آزاد ہو اور دادا غلام، کفو نہیں ہو سکتا۔

البتہ آزادی اور غلامی میں کفایت کا اعتبار صرف عجمیوں کے درمیان ہے۔

”الحرۃ والاسلام فہما معتبران فی حق العجم“
 ۱

۱۔ المغنی: ۳۰/۷ ۲۔ بدائع الصنائع: ۳۱۹/۲ ۳۔ المغنی: ۲۸/۷ ۴۔ بدائع الصنائع: ۳۱۹/۲ ۵۔ البحر الرائق: ۱۳۱/۳

اب آزادی اور غلامی کا مسئلہ قصہ ماضی اور زینت تاریخ کی حیثیت اختیار کر چکا ہے اس پر مزید وضاحت کی ضرورت نہیں۔

③ مال میں کفایت

مال میں کفایت کا اعتبار کیا گیا ہے، عام طور پر فقہاء نے اس حدیث سے استدلال لیا ہے کہ فاطمہ رَضِيَ اللہُ تَعَالٰی عَنْہَا بنت قیس کو حضرت معاویہ رَضِيَ اللہُ تَعَالٰی عَنْہُ نے نکاح کا پیغام دیا اور انہوں نے آپ صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَاٰلِہٖ وَسَلَّم سے مشورہ کیا تو آپ صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَاٰلِہٖ وَسَلَّم نے ان کی مفلوک الحالی کا ذکر کیا اور حضرت اسامہ رَضِيَ اللہُ تَعَالٰی عَنْہُ سے نکاح کا حکم دیا۔ ”اما معاویہ فصعلوک لا مال لہ“ آپ سے نقل کیا گیا کہ مال ہی حسب ہے۔ الحسب المال اور سب سے بڑی بات یہ ہے کہ سماج اور عرف عام میں مال کو عزت و احترام کی نظر سے اور مفلس و قلاش کو کم نگاہی کے ساتھ دیکھا جاتا ہے۔ ”لان ذلك معدود نقصا في عرف الناس“۔^۱

مال میں کفایت کے قائل امام ابو حنیفہ، امام شافعی رَحِمَہُمَا اللہُ تَعَالٰی ہیں، امام مالک رَحِمَہُ اللہُ تَعَالٰی اس کے قائل نہیں، امام احمد رَحِمَہُ اللہُ تَعَالٰی سے بھی دو روایتیں ہیں فقہاء احناف میں امام ابو یوسف رَحِمَہُ اللہُ تَعَالٰی کا اختلاف نقل کیا گیا ہے، اس لئے کہ مال آنی جانی چیز ہے، جس کو قرار نہیں۔ لافہ لا ثبات لہ اذ المال غادو رائج نیز اس لئے کہ فقر گو عرف میں معیوب سمجھا جاتا ہے لیکن دین کی نگاہ میں یہ شرف و عزت ہے اسی لئے آپ صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَاٰلِہٖ وَسَلَّم نے اپنے لئے اس کی دعا فرمائی ہے۔ ”اللہم احنینی مسکینا و امتنی مسکینا“۔^۲ پھر جن لوگوں نے مال میں کفایت کا اعتبار کیا ہے ان کے یہاں بھی اس کی تفصیل و تحدید میں اختلاف ہے۔ احناف کے یہاں مشہور اور مفتی بہ قول یہ ہے کہ دونوں کی معاشی سطح میں یکسانیت ضروری نہ ہوگی بلکہ اگر مرد مہر مثل ادا کرنے پر قادر ہو اور نفقہ دے سکتا ہو تو وہ متمول سے متمول خاندان کا کفو ہوگا۔

”والمعتبر فيه القدرة على مهر مثلها ولا تعتبر الزيادة على ذلك حتى أن الزوج إذا كان قادراً على مهر مثلها يكون كفاً لها وإن كان لا يساويها في المال“۔^۳

ترجمہ: ”اس میں اعتبار مہر مثل پر قدرت کا ہے، اس سے زیادہ کا اعتبار نہیں، چنانچہ شوہر کسی عورت کا مہر مثل ادا کر سکتا ہے لیکن معاشی اعتبار سے اس کا ہم پایہ نہ ہو تو وہ اس کا کفو شمار ہوگا۔“

^۱ بیہقی: ۱۳۵/۷ باب اعتبار الکفاء ^۲ حوالہ سابق: ۱۳۶ ^۳ المغنی: ۲۸/۷ ^۴ المغنی: ۲۸/۷

^۵ ہدایہ: ۳۰۶/۲ ^۶ المغنی: ۲۹/۷ ^۷ بدائع الصنائع: ۳۱۹/۲

یہی رائے حنابلہ کی ہے:

”والیسار المعتبر ما يقدر به على الانفاق عليها حسب ما يحب لها ويمكنه اداء مهرها.“^۱

ترجمہ: ”معاشی خوشحالی میں جس بات کا اعتبار ہے وہ یہ ہے کہ جوں جوں نفقہ واجب ہوتا جائے، وہ اس کے ادا کرنے پر قادر ہو، نیز اس کا مہر بھی ادا کر سکتا ہو۔“

مگر معلوم ہوتا ہے کہ حالاتِ زمانہ کے تحت فقہاء نے بتدریج اس میں مزید نرمی پیدا کی ہے چنانچہ حنفی نے اس بات کو کافی قرار دیا کہ مہر کے اتنے حصہ کی ادائیگی پر قادر ہو جو عام طور پر بخلت ادا کیا جاتا ہو، اس کے علاوہ ایک ماہ کا نفقہ ادا کر سکتا ہو اور صنعت پیشہ ہو تو روز کار و روز نفقہ ادا کرنے کی صلاحیت رکھتا ہو۔ شامی کا بیان ہے کہ زیلعی نے بعض حضرات سے مزید سہولت نقل کی ہے کہ اگر مہر کی ادائیگی پر قادر نہ ہوتا، ہم نفقہ ادا کرنے کی صلاحیت رکھتا ہو تو یہ بھی کفایت کے لئے کافی ہوگا۔

جب کہ امام ابو بکر اسکاف رَحِمَہُ اللہُ تَعَالٰی کی رائے ہے کہ صرف مہر و نفقہ پر قدرت کافی نہیں ہے بلکہ یہ بات بھی ضروری ہے کہ مرد کی معاشی سطح عورت کی معاشی سطح سے بہت زیادہ متفاوت نہ ہو، ”مجتبیٰ“ میں اس قول کی نسبت امام ابو حنیفہ رَحِمَہُ اللہُ تَعَالٰی کی طرف کی گئی ہے، ابن نجیم رَحِمَہُ اللہُ تَعَالٰی نے ”نوازل“ سے امام ابو بکر اسکاف رَحِمَہُ اللہُ تَعَالٰی کی رائے ان الفاظ میں نقل کی ہے

”اذا كان للرجل عشرة آلاف درهم يريدان يتزوج امرأة لها مائة الف واخوه لا يرضى بذلك كان لأخيها أن يمنعها من ذلك.“^۲

ترجمہ: ”کوئی مرد جس کو دس ہزار درہم حاصل ہوں، ایسی عورت سے نکاح کرنا چاہے جو ایک لاکھ درہم کی مالک ہو اور لڑکی کا بھائی اس پر راضی نہ ہو، تو اس کو حق ہے کہ اپنی بہن کو اس نکاح سے روک دے۔“
موجودہ زمانے میں شادی بیاہ میں معاشی حیثیت اور سطح نے جو اہمیت حاصل کرتی ہے اور جس طرح اکثر اوقات یہ چیز ازدواجی زندگی میں تلخی اور احساس کمتری و برتری کا ذریعہ بن جاتی ہے، ایسا محسوس ہوتا ہے کہ معاشی سطح اور معیار میں اگر غیر معمولی تفاوت ہو تو کفایت کا اعتبار کیا جانا چاہیے۔

(۴) عیوب سے محفوظ ہونے میں کفایت

فقہاء شوافع کے نزدیک کسی صحت مند عورت کا کفو، ہی مرد ہو سکتا ہے جو جسمانی اعتبار سے سنگین قسم کے نقص

۱۔ المغنی: ۲۹/۷ ۲۔ درمختار علی هامش الرد: ۳۲۱/۲ ۳۔ رد المحتار: ۳۲۱/۲ ۴۔ البحر الرائق: ۱۳۲/۳

سے خالی ہو جیسے جنون، جذام، برص۔ بعض فقہاء نے اس کو ”کفایت فی الحال“ سے تعبیر کیا ہے۔ ”والحال وہوان یكون الزوج سالماً من العیوب الفاحشة۔“^۱

جیسا کہ ذکر کیا گیا کہ اس کے قائل صرف شوافع ہیں لیکن دوسرے فقہاء نے اس کو کفایت کی اساس نہیں قرار دیا ہے اور اس لئے نکاح کے لزوم کے لئے اس بات کو ضروری نہیں مانا ہے کہ وہ ان عیوب سے خالی ہو لیکن مالکیہ اور حنابلہ نے بھی ان امراض کی بنا پر عورت کو اس بات کا حق دیا ہے کہ وہ اس مرد سے تفریق کا مطالبہ کرے۔ امام ابو حنیفہ رَحِمَہُ اللہُ تَعَالٰی کے یہاں تو نامروی اور ”جب“ کے سوا دوسرے امراض و عیوب کی بنا پر عورت تفریق کا مطالبہ نہیں کر سکتی، لیکن امام محمد رَحِمَہُ اللہُ تَعَالٰی کا مسلک وہی ہے جو مالکیہ اور حنابلہ کا ہے اور اسی پر فتویٰ ہے تاہم اختلاف اس بات میں رہ جاتا ہے کہ شوافع کے یہاں مرد میں ایسے عیوب پائے جانے کی صورت میں عورت کے سوا خود اس کے اولیاء بھی تفریق کا مطالبہ کر سکتے ہیں، کیونکہ ان کے نزدیک یہ مسئلہ ”کفایت“ سے متعلق ہے اور کفایت صرف عورت ہی کا نہیں بلکہ اولیاء کا بھی حق ہے، جبکہ دوسرے فقہاء کے نزدیک تفریق کا مطالبہ صرف عورت ہی کر سکتی ہے اولیاء نہیں کر سکتے۔ ”ولکنھا تثبت الخیار للمرأة دون الأولیاء۔“^۲

⑤ عقل میں کفایت

کتب فقہ سے معلوم ہوتا ہے کہ بعض فقہاء کے نزدیک ”عقل“ میں بھی کفایت کا اعتبار ہے۔ یعنی ایک سفیہ، معتوہ یا پاگل ایسی عورت کا کفو نہیں ہو سکتا جو ”عقل“ یعنی عقل کے اعتبار سے متوازن ہو۔ ہر چند کہ اس کی صراحت نہیں ملتی کہ کون لوگ ہیں جو عقل میں کفایت کے قائل ہیں لیکن فقہی روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ خود فقہاء احناف میں بھی اس مسئلہ میں اختلاف ہے۔ شامی نے قاضی خاں سے نقل کیا ہے کہ اس مسئلہ میں متقدمین سے تو کچھ منقول نہیں لیکن متاخرین کے درمیان اس کے معتبر ہونے اور نہ ہونے میں اختلاف ہے ابن نجیم رَحِمَہُ اللہُ تَعَالٰی مصری کہتے ہیں کہ اس میں کفایت کا اعتبار نہیں لہذا پاگل آدمی ایک صحیح عقل والی عورت کا کفو بھی ہو سکتا ہے تاہم مشائخ کے درمیان اس میں اختلاف ہے۔^۳

میرا خیال ہے کہ عقل اور دماغی توازن ان امور میں سے ہے کہ مصالح نکاح کی تکمیل اور عدم تکمیل کا اس

^۱ ارشاد الساری علی البخاری: ۱۹/۸ ^۲ ملاحظہ ہو، المغنی: ۳۹/۸، بحر: ۱۴۴/۳ ^۳ بدایۃ المجتہد: ۵۰/۲

^۴ المغنی: ۲۹/۷ ^۵ خانہ: ۴۱۳/۱ ^۶ المغنی لابن قدامہ: ۲۹/۷

کہ اما العقل فلا رواية عن اصحابنا المتقدمین اختلف فیہ المتأخرون رد المحتار: ۳۲۴/۲

^۷ فالمجنون كفوء للعاقلة وفيه اختلاف بین المشائخ البحر الرائق: ۱۳۴/۳

سے گہرا تعلق ہے۔ گو فقہاء اس کی بناء پر مطالبہ تفریق کا حق دیتے ہیں لیکن بمقابلہ کفو ت کے عیب کی بناء پر تفریق کا مطالبہ کرنے میں عملی دشواریاں زیادہ ہیں، اس لئے اگر زوج اس درجہ سفیہ العقل ہو کہ جنون کے درجہ کو پہنچا ہوا ہو تو اس میں کفو ت کا اعتبار کیا جانا چاہیے، اس سلسلے میں علامہ شامی رَحِمَہُ اللہُ تَعَالٰی کی یہ تحریر لائق مطالعہ ہے:

”قال فی النہر وقیل یعتبر لأنه یفوت مقاصد النکاح فکان أشد من الفقر ودناءة الحرفة وینبغی إعتما دة لان الناس یعبرون بتزویج المجنون أكثر من دنی الحرفة الدنیئة فی النہایة عن المرغینانی لا یكون المجنون کفوًا للعاقلة“^۱ ترجمہ: ”نہر میں ہے کہ بعض لوگوں کی رائے ہے کہ عقل میں بھی کفو ت کا اعتبار ہے کیونکہ (اس کا اعتبار نہ کیا جائے تو) مقاصد نکاح فوت ہو سکتے ہیں، لہذا عقل و دانش میں کفو ت فقر اور پیشہ کی کفو ت سے بڑھ کر ہے اور اسی پر اعتماد کیا جانا چاہیے، اس لئے کہ لوگ پاگل سے شادی کے بمقابلہ کمتر پیشہ والے سے زیادہ باعث عار سمجھتے ہیں لہذا پاگل عاقلہ کا کفو نہیں ہوگا۔“

بلکہ اس کم سواد کی رائے ہے کہ اگر کوئی شخص بالکل مجنون اور پاگل نہ ہو لیکن اس درجہ خفیف العقل اور سفیہ ہو کہ لوگ اس کا تمسخر کرتے رہتے ہوں اس کو بھی شائستہ گھرانے کی عورت کا کفو نہیں ہونا چاہیے کہ اس کی سفاہت عورت کے لئے پیشہ کی دناءت اور فقر و افلاس سے کہیں زیادہ باعث ننگ ہوتی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ امام محمد گو فاسق کو صالح خاندان کی صالحہ لڑکی کے لئے کفو مانتے ہیں، تاہم یہ بھی کہتے ہیں کہ اگر وہ اس درجہ نشہ خوار ہو کہ لوگوں کیلئے تماشہ اور کھلونا بن گیا ہو تو اب وہ کسی صالحہ کا کفو نہیں ہو سکتا۔ ”إلا إذا کان یصفح ویسخر منه أو یخرج إلى الأسواق سکران ویلعب به الصبیان لأنه مستخف به۔“^۲

② اسلام میں کفو ت

عام فقہاء کے یہاں نو مسلم عام مسلمانوں کے کفو ہیں، عرب ہوں یا عجم، ابن قدامہ رَحِمَہُ اللہُ تَعَالٰی کا بیان ہے:

”من أسلم أو عتق من العبید فهو کفو لمن له أبوان فی الاسلام والحرية وقال أبو حنیفة لیس بکفوٍ و لیس بصیح فان الصحابة أكثرهم أسلموا وکانو أفضل الامة فلا یجوز أن یقال انهم غیر اکفاء للتابعین“^۳

^۱ ہدایہ: ۲/۳۰۰ ^۲ المغنی: ۷/۳۰

^۳ منحة الخالق علی البحر الرائق: ۳/۱۳۴

تَوَجَّهًا: ”تو مسلم اور آزاد ایسے شخص کا کفو ہے جو دو پشتوں سے مسلمان اور آزاد ہو، امام ابو حنیفہ رَحِمَهُمُ اللہُ تَعَالٰی نے فرمایا کہ کفو نہیں ہے اور یہ صحیح نہیں۔ اس لئے کہ اکثر صحابہ نو مسلم تھے جو اس امت کے سب سے افضل لوگ تھے۔“

عربوں کے بارے میں احناف بھی متفق ہیں کہ ان کے درمیان نو مسلم اور قدیم الاسلام افراد برابر ہیں اور ایک دوسرے کے کفو ہیں، لیکن عجمیوں کے بارے میں تفصیل ہے کہ جس شخص نے خود اسلام قبول کیا ہو اور اس کے والدین کافر ہوں، اور جس کے والدین کافر ہوں اور خود مسلمان ہو وہ امام ابو حنیفہ اور محمد کے نزدیک ایسے شخص کا کفو نہیں جس کے خاندان میں دو پشتوں سے اسلام ہو، البتہ ایسا شخص جس کے یہاں دو پشت سے اسلام ہو یعنی باپ اور دادا دونوں مسلمان ہوں، وہ تمام مسلمانوں کا کفو ہے چاہے وہ پشتہا پشت سے مسلمان ہوں۔ قاضی ابو یوسف کو اس کے ایک نکتہ میں اختلاف ہے، ان کے نزدیک جس کے والدین مسلمان ہوں یعنی ایک پشت سے اس کے خاندان میں اسلام ہو تو وہ تمام مسلمانوں کے کفو ہیں۔^۱

شامی نے لکھا ہے کہ امام ابو حنیفہ رَحِمَهُمُ اللہُ تَعَالٰی اور ابو یوسف کا یہ اختلاف حقیقی اختلاف نہیں بلکہ اختلاف حالات کا نتیجہ ہے..... پھر فقہاء نے عرب و عجم کے درمیان اس مسئلہ میں فرق کی جو وجہ لکھی ہے وہ یہ کہ عرب اسلام پر فخر نہیں کرتے بلکہ نسب پر فخر کرتے ہیں..... ”لا یتفاخرون بہ ویتفاخرون بالنسب“..... اب غور کیا جائے کہ کیا کسی قوم کا اسلام کے مزاج و مذاق اور اس کی روح و اصل کے خلاف بلکہ اس کے عین برعکس دین کے بجائے خاندان کو ذریعہ افتخار بنالینا بھی ایسی بات ہے جو قابل لحاظ ہے؟

حقیقت یہ ہے کہ اس مسئلہ کے لئے کتاب و سنت میں کوئی مضبوط یا کمزور بنیاد نہیں ہے اور صراحت و عبارت سے تو کجا اشارہ بھی غالباً کوئی نص اس پر دلالت نہیں کرتی، اس میں فقہاء نے سماج اور سوسائٹی کے مزاج و مذاق کو زیادہ پیش نظر رکھا ہے، اسی لئے کاسانی لکھتے ہیں کہ ایسی آبادی جہاں قریبی زمانہ میں ہی اسلام پھیلا ہو اور نو مسلم ہونا عیب نہ سمجھا جاتا ہو وہاں کے لئے یہ حکم نہ ہوگا؟

”فأما إذا كان في موضع كان عهداً لا سلام قريباً بحيث لا يعير بذلك ولا يعد عيباً يكون بعضهم كفاً لبعضهم لأن التعبير إذا لم يجبر بذلك ولم يعد عيباً لم يلحق الشين والنقيصة فلا يتحقق الضرر.“^۲

^۱ شامی: ۳۱۹/۲، بحر: ۱۳۲/۳

^۲ وکان ابو یوسف انما قال وفي موضع لا يعد كفر الجد عيباً بعد ان كان الاب مسلماً و هما قالاه في موضع

^۳ بدائع الصنائع: ۳۱۹/۲

^۴ رد المحتار: ۳۱۹/۲

بعد عيباً رد المحتار: ۳۱۹/۲

تَرْجَمًا: ”اگر ایسی جگہ ہو جہاں قریبی زمانہ میں اسلام آیا اور وہاں نو مسلم ہونا باعث عار اور عیب نہ سمجھا جاتا ہو، تو وہاں لوگ باہم ایک دوسرے کے کفو ہوں گے کیونکہ یہ عیب نہیں شمار کیا جاتا ہے تو عیب و نقص کا باعث نہ ہوگا اور ضرر بھی متحقق نہ ہوگا۔“

⑤ ذریعہ معاش میں کفایت

فقہاء نے کفایت کی ایک اساس ذریعہ معاش اور پیشہ کو بھی قرار دیا ہے امام احمد سے اس سلسلہ میں دو قول منقول ہیں امام ابو حنیفہ کا قول مشہور یہی ہے کہ صنعت و حرفت اور پیشہ معاش میں کفایت کا اعتبار نہ ہوگا، ”المروی عن ابي حنيفة ان ذلك غير معتبر أصلاً“ قاضی ابو یوسف کے نزدیک ایسے پیشے کے لوگ جن کے پیشوں کو حقیر سمجھا جاتا ہے۔ دوسرے پیشے کے لوگوں کے کفو نہیں ہو سکتے فقہاء نے اس کی تفصیل اس طرح نقل کی ہے کہ ایک ہی پیشہ کے لوگ باہم ایک دوسرے کے کفو ہیں، اسی طرح دو مختلف پیشوں کے لوگ جن میں زیادہ فرق نہ ہو اور جو سماج میں قریبی درجہ کے سمجھے جاتے ہوں وہ ایک دوسرے کے کفو متصور ہوں گے، ”ان الحرف متى تقربت لا يعتبر التفاوت“ چنانچہ جلاہا، حجام (کچھنے لگانے والے) چمڑے کی صفائی کا کام کرنے والے (دباغ) جاروب کش اور پیتل کا کام کرنے والے لوہار کے کفو ہو سکتے ہیں، اسی طرح کپڑا فروش رنگریز کے اور رنگریز دو فروش کے کفو ہو سکتے ہیں جہاں پیشوں میں بہت فرق ہو وہاں کمتر پیشہ والے اعلیٰ پیشہ کے لوگوں کے کفو نہ ہوں گے، چنانچہ جلاہا، جاروب کش اور حجام (حلاق) وغیرہ کپڑوں اور ادویہ کے تاجروں کے کفو نہ ہوں گے۔ احناف کے یہاں اسی پر فتویٰ ہے۔ ”قال شمس الائمة الحلواني عليه الفتوى“ گورنمنٹ کے اعلیٰ افسران و ملازمین کے کفو، درجہ چہارم کے ملازمین نہیں ہو سکتے چنانچہ فراش، دربان، وغیرہ کو تاجر کا کفو نہیں مانا گیا ہے۔ بخلاف دوسرے ملازمین کے، اسی طرح اساتذہ و اسکالرس کا شمار اعلیٰ پیشہ میں ہے۔ چنانچہ ایسے لوگوں کو فرمانروائے وقت کا کفو مانا گیا ہے۔ ”وينبغي أن من له وظيفة تدريس أنظر يكون كفو البنات الامير بمصر۔“^۱

فقہاء متقدمین کی عبارتوں سے معلوم ہوتا ہے کہ پیشوں میں دینی اور شرعی قباحت کو بھی ملحوظ رکھتے تھے، یہی وجہ ہے کہ حاکمی نے ظالم حکمرانوں کے ساتھ لگ کر روزی روٹی کا سامان بہم پہنچانے والوں کو سب سے خسیس اور ذلیل اصحاب پیشہ قرار دیا ہے۔ ”وأما أتباع الظلمة فأخس من الكل“ ابن نجیم رَحِمَهُمُ اللہُ تَعَالٰی نے بھی تعبیر کے کچھ فرق کے ساتھ یہی بات نقل کی ہے اور کہا ہے کہ ایسے لوگوں کو ”شاکری“ اور ”تابع“ کہا جاتا ہے

۱۔ المغنی: ۲۹/۷ ۲۔ المبسوط: ۲۵/۵ ۳۔ بدائع الصنائع: ۳۲۱/۲ ۴۔ بحر: ۱۳۳/۳

۵۔ بحر: ۱۳۳/۳، بدائع: ۳۲۱/۲ ۶۔ ہندیہ: ۲۹۳/۱ ۷۔ البحر الرائق: ۱۳۳/۳ ۸۔ درمختار علی هامش الرد: ۳۲۲/۲

یہ گو صاحب و جاہت اور صاحب مال ہوں، پھر بھی ان کو خسیس ہی سمجھا جائے گا۔ ”وہوالذی یخدم الظلمۃ یدعی شاکریاوتنا بعا و ان کان صاحب وجہ و مال فظلمہ خساسة“ لیکن چونکہ کفایت کے مسئلہ کا اصل تعلق عرف سے ہے اس لئے شامی کا رجحان یہ ہے کہ یہ بات اس زمانے کے لئے تھی جب خیر کا غلبہ تھا، اور تقویٰ باعث افتخار تھا، اب کہ دنیا ہی سرمایہ فخر ہے، ایسے لوگوں کو خسیس شمار کرنا قابل غور ہے۔ ”کان فی زمنہم الذی الغالب فیہ التفاخر بالذین والتقویٰ دون زما ننا الغالب فیہ التفاخر بالذین فافہم“

صنعت و حرفت میں کفایت کے سلسلہ میں یہ بات قابل غور ہے کہ اس میں عرف کو خاص اہمیت دی گئی ہے، چنانچہ ہر چند کہ حائک کو عطار کا کفو نہیں مانا گیا ہے پھر بھی شامی نے لکھا ہے کہ سکندر یہ میں چونکہ حائک کا پیشہ بہتر سمجھا جاتا ہے اس لئے وہاں حائک عطار کا کفو ہو سکتا ہے۔ ”وعلیٰ هذا ینبغی ان یکون الحائک کفواً للعطار بالاسکندریۃ لما ہناک من أحسن اعتبارہا وعدم عدها نقصاً البتۃ۔“^{۱۳۴} اسی طرح اگر کسی علاقہ یا زمانہ میں کوئی پیشہ شرم و عار کی بات نہ رہی ہو تو پھر وہ کسی بھی اعلیٰ پیشہ کے لوگوں کے لئے کفو ہو جائے گا۔

اسی طرح یہ بات بھی قابل لحاظ ہے کہ اگر کوئی خاندان ایک ذریعہ معاش رکھتا ہو پھر اس نے ذریعہ معاش بدل لیا ہو مثلاً کوئی حائک ہو، بعد میں تاجر ہو گیا تو اب وہ تاجروں کا کفو متصور ہوگا۔ ”فلو کان دباغاً اولاً ثم صار تاجراً ثم تزوج بنت تاجر اصلی ینبغی ان یکون کفواً۔“ ابن نجیم رَحِمَہُ اللہُ تَعَالٰی نے لکھا ہے کہ گو کہ انسان کے لئے کسی پیشہ کا چھوڑنا ممکن ہے لیکن کبھی ایسا بھی ہوتا ہے کہ اس کے ساتھ پیشہ کی وجہ سے جو ”عار“ لگی رہتی ہے وہ اس سے نجات نہیں پاسکتا، ایسی صورت میں اس کو دوسرے اعلیٰ پیشہ کے لوگوں کا کفو نہیں ہونا چاہیے۔ شامی نے اسی لئے لکھا ہے کہ اگر اس کو سابقہ پیشہ چھوڑے ہوئے اتنا عرصہ گزر جائے کہ وہ نسیا منسیا ہو جائے اور لوگوں کے ذہن میں اس کی تحقیر باقی نہ رہے تو اب اس کے ساتھ پیشہ کی دنائت کا لحاظ نہ کیا جانا چاہیے، ”وان تناسی أمرہا تقادم زمانہا کان کفواً لکان حسناً“ تاہم یہ بات فقہاء کی ان تصریحات سے مختلف معلوم ہوتی ہے جن میں کفایت کے مسئلہ میں ”عقد کے وقت“ کا اعتبار کیا جاتا ہے نہ کہ پہلے اور بعد کے حالات کا۔ ”والکفایۃ اعتبارہا عند ابتداء العقد۔“^{۱۳۵}

اب ہم ان دلائل کی طرف آتے ہیں جو ذریعہ معاش اور صنعت و حرفت میں کفایت کا اعتبار نہ کرنے

۱۳۳/۳ بحر: ۳۲۲/۲ رد المحتار: ۳۲۲/۲ رد المحتار: ۳۲۲/۲ رد المحتار: ۳۲۲/۲

۱۳۴/۳ بحر: ۳۲۲/۲ رد المحتار: ۳۲۲/۲ رد المحتار: ۳۲۲/۲

والوں اور کرنے والوں کی طرف سے پیش کئے جاتے ہیں:

جو لوگ اس میں کفایت کے قائل ہیں، ان کے پاس ایک دلیل وہ حدیث ہے کہ:

”الموالی بعضهم أكفاء لبعض قبيلة بقبيلة رجل برجل إلا حانك أو حجام“
ترجمہ: ”عجم سب ایک دوسرے کے کفو ہیں۔ ایک خاندان دوسرے خاندان کا اور ایک شخص دوسرے شخص کا سوائے بنکر اور پھنہ لگانے والے کے۔“

بیہقی رَحِمَهُ اللہُ تَعَالٰی نے اس کو کئی سندوں سے نقل کیا ہے اور ہر سند ضعیف ہے، امام شوکانی رَحِمَهُ اللہُ تَعَالٰی نے بھی اس حدیث پر شرح و بسط کے ساتھ گفتگو کی ہے، فرماتے ہیں:

”مستدرک حاکم میں ابن عمر رَحِمَهُ اللہُ تَعَالٰی سے یہ روایت منقول ہے، اس میں ایک راوی مجہول ہے جو اس کو ابن جریج سے نقل کرتا ہے، ابن ابی حاتم نے اپنے والد سے اس حدیث کے بارے میں دریافت کیا انہوں نے فرمایا: یہ بے اصل جھوٹ ہے، ”هذا كذب لا اصل له“ ایک اور جگہ اس حدیث کو ”باطل“ کہا ہے، ابن عبد البر نے تمہید میں ایک اور طریقے سے یہ روایت نقل کی ہے، دارقطنی نے علل میں لکھا ہے کہ یہ صحیح نہیں، خود ابن عبد البر کی سند میں عمران بن فضل ہیں جن کے متعلق ابن حسان کی رائے ہے کہ وہ ثقہ راویوں کی طرف منسوب کر کے موضوع روایتیں بیان کیا کرتا تھا..... ہشام بن عبد اللہ نے اس روایت میں حجام (پچھنے لگانے والا) اور دباغ (چمڑے کو دباغت دینے والا) کا بھی اضافہ کر دیا ہے..... ابن عبد البر نے اس روایت کے بارے میں کہا ہے کہ وہ موضوع اور منکر ہے۔“^۱

امام ابو حنیفہ رَحِمَهُ اللہُ تَعَالٰی کا اس حدیث کے بارے میں بیان ہے کہ یہ اپنے مضمون کے اعتبار سے شاذ ہے اور ایک ایسے معاملے میں جو بکثرت پیش آنے والا ہے ایسی شاذ روایات کا اعتبار نہیں۔ ”ولكن أبي حنيفة قال الحديث شاذ لا يؤخذ به فيما نعلم به البلوى“ امام احمد رَحِمَهُ اللہُ تَعَالٰی کو بھی اس حدیث کا ضعف تسلیم ہے مگر وہ حرفت میں کفایت کو ثابت کرنے کے لئے عرف کا سہارا لیتے ہیں۔^۲

ان کی دوسری دلیل یہ ہے کہ عرف میں صنعت و حرفت میں بعض کو کم تر اور بعض کو برتر سمجھا جاتا ہے، پس پیشہ کی دنائت بھی نسب کی دنائت کی طرح سمجھی جائے گی، ”لأن ذلك نقص في عرف الناس فأشبهه نقص النسب“ اسی بات کو تعبیر کے تھوڑے تغیر کے ساتھ مختلف مصنفین نے لکھا ہے، امام ابو حنیفہ رَحِمَهُ اللہُ تَعَالٰی کی طرف سے جو دلیل اہل علم نے نقل کی ہے اس میں اس دلیل کا جواب بھی موجود ہے۔

^۱ نیل الاوطار: ۶/۲۸، ^۲ المبسوط: ۵/۲۵، ^۳ المغنی: ۷/۲۹، ^۴ المغنی لابن قدامہ

کاسانی رَحِمَهُ اللہُ تَعَالٰی نے امام ابو حنیفہ رَحِمَهُ اللہُ تَعَالٰی کی دلیل اس طرح نقل کی ہے:

”لأنها ليست بأمر لا زم واجب الوجود ألا ترى أنه يقدر على تركها.“^۱
 ترجمہ: ”کیونکہ یہ کوئی لازمی اور انسانی وجود کے ساتھ ہمیشہ لگی رہنے والی بات نہیں، بلکہ وہ اس کو ترک کرنے پر قادر ہے۔“

پس صنعت و حرفت کی دناءت ”نسب“ کی دناءت کی طرح نہیں ہے کہ نسب ایک ایسی چیز ہے کہ جس میں تبدیلی ممکن نہیں، جبکہ صنعت و حرفت میں تبدیلی عین ممکن بلکہ مشاہد ہے، لہذا صنعت و حرفت جسمانی ضعف و مرض کے مشابہ ہے کہ جس طرح یہ ضعف اور مرض ایک عارضی چیز ہے اور اس کا کفایت میں اعتبار نہیں اسی طرح صنعت و حرفت میں بھی کفایت کا لحاظ نہ کیا جانا چاہیے۔ ”لأن ذلك لبس بنقص في الدين ولا هو لازم فأشبهه الضعف والمرض“ اس کی تائید اس روایت سے ہوتی ہے جو حضرت ابو ہند کے بارے میں مروی ہے کہ وہ حجام تھے اور آپ ﷺ نے قبیلہ بنو بیاضہ کے لوگوں کو حکم فرمایا تھا کہ وہ ان کو داماد بنائیں، جیسا کہ ”نسب و خاندان میں ”کفایت“ کی بحث میں مذکور ہوگا۔

پس حقیقت یہ ہے کہ امام ابو حنیفہ رَحِمَهُ اللہُ تَعَالٰی کی رائے اس باب میں زیادہ قوی ہے اور اگر صنعت و حرفت میں کفایت کو مان بھی لیا جائے تو اس میں اصل اعتبار عرف کا ہے، بلکہ کاسانی رَحِمَهُ اللہُ تَعَالٰی نے تو امام ابو حنیفہ اور امام ابو یوسف رَحِمَهُما اللہُ تَعَالٰی کے اختلاف کو بھی عرف و عادت کے اختلاف ہی کا نتیجہ قرار دیا ہے..... میرے خیال میں موجودہ زمانہ کے عرف میں کافی تغیر آچکا ہے، چمڑے کی دباغت، جوتا سازی اور لوہاری وغیرہ وہ پیشے ہیں جن کو فقہاء نے حقیر و ادنیٰ قرار دیا ہے، لیکن آج ان کے لئے بڑے بڑے کارخانے قائم ہیں اور ان میں کثرت سے ملازمین ہیں جو جدید ترقی یافتہ تکنک کے ساتھ اس کام کو انجام دیتے ہیں، ان اہل حرفت کو سماج میں حقیر و کمتر نہیں سمجھا جاتا، خود کپڑے بننے کی صنعت ہی ہے، ایک زمانہ میں اس کو حقیر گردانا جاتا تھا، اب یہ ایک زبردست معاشی کاروبار ہے، اور اس کو معاشرہ میں عزت کی نگاہ سے دیکھا جاتا ہے، اس لئے اب اس دیوار کو منہدم کیا جانا چاہیے۔ چنانچہ ہم دیکھتے ہیں کہ فقہاء نے ایسے ٹیلر ماسٹر کو جو خیاطی کی تعلیم دیتا ہو، تاجر کا کفو قرار دیا ہے اور جو لوگ جوتا سازی و موزہ سازی کے ماہر ہوں اور اپنے مزدور رکھ کر ان سے کام لیتے ہوں ان کو بھی عرف کی بنا پر اعلیٰ پیشہ کا تسلیم کیا ہے، شامی لکھتے ہیں:

”الظاهر أن نحو الخياط إذا كان استاذاً فيقبل ألامال وله أجراء يعملون له
 يكون كفوء بنت البزاز والتاجر في زماننا ألامالو كان استاذاً له أجراء.....“

^۱ بدائع الصنائع: ۲/۳۲۰

^۲ المغنی: ۲/۳۲۰

^۳ بدائع الصنائع: ۲/۳۲۰

لیس فی زماننا أنقص من البزازو العطار“^۱

ترجمہ: ”ظاہر یہ ہے کہ ایسے خیاط جو استاذ ہوں، کاموں کو قبول کرتے ہوں اور ان کے مزدور ہوں جو ان کے لئے کام کرتے ہوں، وہ ہمارے زمانہ میں بزاز اور تاجر کا کفو ہوگا..... کیونکہ ایسا شخص ہمارے زمانہ میں کپڑا فروش اور عطار سے کم تر نہیں سمجھا جاتا ہے۔“

⑧ نسب میں کفایت

امام ابو حنیفہ، امام شافعی رَحِمَہُمَا اللہُ تَعَالٰی اور ایک قول کے مطابق امام احمد بن حنبل رَحِمَہُمَا اللہُ تَعَالٰی کے نزدیک نسب میں بھی کفایت معتبر ہے، یعنی قریشی غیر قریشی کا اور عربی عجمی کا کفو نہیں ہو سکتا۔ امام مالک، حنفیہ رَحِمَہُمَا اللہُ تَعَالٰی میں ابوالحسن کرخی ابوبکر بھصا ص رازی نیز سفیان ثوری، علامہ ابن حزم اور عام فقہاء نسب میں کفایت کے قائل نہیں ہیں۔^۲

جو لوگ نسب میں کفایت کے قائل ہیں، انہوں نے نسب کے اعتبار سے پوری دنیا کو تین درجات میں تقسیم کیا ہے، اول قریش یعنی وہ تمام عرب جن کا سلسلہ نسب نصر بن کنانہ سے ملتا ہے ان میں گو بنی ہاشم رسول اللہ صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَاٰلِہٖ وَسَلَّم سے قرابت کی وجہ سے دوسروں سے فائق ہیں، لیکن نکاح میں وہ سب ایک درجہ کے ہیں، یہی وجہ ہے کہ حضرت علی رَضِیَ اللہُ تَعَالٰی عَنْہُ نے اپنی صاحبزادی حضرت ام کلثوم کو حضرت عمر کے نکاح میں دیا حالانکہ وہ عدوی تھے، اس طرح کی اور بھی نظیریں موجود ہیں،..... دوسرا درجہ قریش کے علاوہ تمام عربوں کا ہے وہ سب ایک دوسرے کے کفو ہیں، بعض فقہاء جیسے صاحب ہدایہ رَحِمَہُمَا اللہُ تَعَالٰی وغیرہ نے ”بنو ہاہلہ“ کے بارے میں کہا ہے کہ وہ عرب قبائل کے کفو ہیں، مگر ابن نجیم اور ابن ہمام وغیرہ محققین کو اس سے اتفاق نہیں ہے..... تیسرا طبقہ غیر عرب کا ہے، یعنی عجم جن کو فقہاء ”موالی“ کا نام دیتے ہیں، یہ سب ایک دوسرے کے کفو ہیں، ان میں مزید کوئی درجہ بندی نہیں ہے۔ امام احمد کا قول اس بارے میں متعارض ہے، ایک روایت یہ ہے کہ خاندان میں کفایت کا اعتبار نہیں، دوسری یہ ہے کہ قریش میں بھی عام قریش بنو ہاشم کے کفو نہیں ہو سکتے، تیسرا قول ہے کہ تمام عرب ایک دوسرے کے کفو ہیں اور تمام عجم ایک دوسرے کے۔^۳

(الف) مثبتین کے دلائل

اصل موضوع بحث دراصل مسئلہ کی یہی شق ہے، جو لوگ کفایت کے قائل ہیں ان کے دلائل حسب ذیل

^۱ رد المحتار: ۳۲۲/۲۔ فتح القدیر: ۱۸۷/۲، رد المحتار: ۳۱۹/۲، المحلی: ۲۴/۱۰۔ رد المحتار: ۳۹۸/۲

^۲ دیکھئے: المغنی: ۲۸/۷۔ بحر: ۱۳۱/۳، شامی: ۳۱۹/۲۔ بدائع الصنائع: ۳۱۹/۲۔ المغنی: ۲۸/۷

ہیں:

۱ کاسانی نے مسئلہ کفایت میں جن امور کا اعتبار ہوگا؟ ان پر روشنی ڈالتے ہوئے لکھا ہے:

”والأصل فيه قول النبي صلى الله عليه وسلم قریش بعضهم أكفاء لبعض“
 تَرْجَمًا: ”اس سلسلہ میں اصل رسول اللہ ﷺ کا ارشاد ہے کہ قریش باہم ایک دوسرے کے کفو
 ہیں۔“

اسی روایت کو عام طور پر مشائخ احناف نے ذکر کیا ہے۔

۲ اس سلسلہ میں دوسری روایت ابن قدامہ نے نقل کی ہے:

”عن أبي اسحاق الهمداني قال: خرج سليمان وجريرو في سفر فأقيمت الصلوة
 فقال جريرو لسليمان: تقدم أنت قال سليمان: بل أنت، فإنكم معشر العرب
 لا نتقدم عليكم في صلواتكم ولا ننكح نساءكم إن الله فضلكم علينا
 بمحمد صلى الله عليه وسلم وجعله فيكم.“^۱

تَرْجَمًا: ”ابو اسحاق ہمدانی سے مروی ہے، وہ کہتے ہیں: سلیمان و جریر ایک سفر میں ساتھ تھے، نماز
 ادا کی گئی تو جریر نے سلیمان سے کہا کہ آپ امامت فرمائیں، سلیمان نے کہا: نہیں، آپ فرمائیں، اس
 لئے کہ آپ عرب ہیں، نہ ہم نماز میں آپ سے آگے بڑھ سکتے ہیں یعنی امامت کر سکتے ہیں اور نہ ہم
 آپ کی عورتوں سے نکاح کر سکتے ہیں۔ اللہ تعالیٰ نے محمد ﷺ کے ذریعہ آپ کو ہم پر فضیلت عطا
 فرمائی ہے کہ عربوں ہی میں ان کو پیدا فرمایا۔“

۳ بعض حضرات نے اس سلسلہ میں ایک استدلال یہ بھی کیا ہے کہ غزوہ بدر کے موقع پر جب بعض اہل مکہ
 مقابلہ کو باہر نکلے اور مسلمانوں کو لاکارا تو ادھر سے ایک انصاری تشریف لے گئے۔ اہل مکہ نے کہا کہ ہم ان سے
 نہیں لڑیں گے، ہمارے مقابلہ کے آدمیوں کو بھیجو۔ آپ ﷺ نے حمزہ اور حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہما وغیرہ کو
 بھیجا، پس جب جنگ کے میدان میں بھی کفایت کا اعتبار کیا گیا تو نکاح جیسے رشتہ میں جس میں لڑکی اپنے آپ کو
 گویا سراپا مرد کے ہاتھ فروخت کر دیتی ہے، بدرجہ اولیٰ کفایت کا اعتبار ہوگا۔^۲

۴ ان کے علاوہ اصل استدلال یہ ہے کہ رشتہ ازدواج کا مقصد دوام اور تعلق کا ثبات، شوہر کا احترام اور اس
 کے جائز احکام کی اطاعت اور مرد کے لئے عورت کے ساتھ حسن سلوک ہے۔ اگر شادی میں کفایت کا خیال نہ
 رکھا جائے، عورت احساس برتری میں مبتلا ہو اور اس کو اس شوہر کے ماتحت رہنے میں عار محسوس ہو، تو ظاہر ہے کہ

^۱ دیکھئے: مبسوط: ۲۳/۵

^۲ المغنی: ۴۸/۶

^۳ بدائع الصنائع: ۱۶/۱۵/۶

دلوں کا جو قرب ہونا چاہیے وہ مفقود ہوگا اور اس طرح رشتہ نکاح کی وہ روح باقی نہ رہ سکے گی، جو شریعت کا اصل مقصود ہے۔ عام طور پر محققین نے اسی رخ پر زیادہ زور دیا، علامہ کا سانی فرماتے ہیں:

”لأن المصالح تختل عند عدم الكفاءة لأنها لا تحصل إلا بالاستفراش والمرأة تستنكف عن إستفراش غير الكفاً وتعير بذلك فتختل المصالح ولأن الزوجين بينهما مباسطات في النكاح لا يبقى النكاح بدون تحمله عادة، والتحمل من غير الكفو، امر صعب يثقل على الطبائع السليمة فلا يدوم النكاح مع عدم الكفاءة فلزم إعتبارها.“^۱

ترجمہ: ”کفایت نہ ہو تو نکاح کی مصلحتوں میں خلل پیدا ہو جاتا ہے، کیونکہ یہ مصلحتیں اسی وقت حاصل ہو سکتی ہیں جب عورت مرد کا فراش بنے اور عورت غیر کفو کا فراش بننے سے نفرت کرتی ہے اور اسے باعث عار سمجھتی ہے، چنانچہ مصالح نکاح میں خلل پیدا ہو جاتا ہے، اور اس لئے کہ زوجین کے درمیان نکاح میں جن کو برداشت کئے بغیر عادت رشتہ نکاح باقی اور پائیدار نہیں ہو سکتا اور غیر کفو سے اس کو گوارا کرنا ایک مشکل بات ہے جو طبائع سلیمہ پر گراں گزرتا ہے، لہذا کفایت نہ ہونے کے باعث نکاح میں پائیداری نہیں رہ سکتی، اس لئے اس کا اعتبار کرنا ضروری ہے۔“

غرض کہ فی الجملہ کفایت کا اعتبار تو روایات سے ثابت ہے۔ اب یہ کہ کفایت کا کن امور میں اعتبار کیا جائے گا؟ زمانہ کے حالات، لوگوں کے طرز فکر اور معاشرتی مصالح کو دیکھتے ہوئے اس کا فیصلہ کیا جائے گا اور اس حیثیت سے جب ہم اپنے معاشرہ پر نگاہ دوڑاتے ہیں تو محسوس ہوتا ہے کہ ”نسب“ کی اہمیت اور نسبی فضیلت اور کمتری کا احساس نکاح کے مقصود اور میاں بیوی کے تعلقات پر عمیق اثر رکھتا ہے۔

ابن ہمام رقمطراز ہیں۔

”إذا ثبت إعتبار الكفاءة بما قدمناه فيمكن ثبوت تفصيلها ايضاً بالنظر الى عرف الناس فيما يحقرونه ويعرفون به.“^۲

ترجمہ: ”جب میری گذشتہ باتوں سے فی الجملہ کفایت کا معتبر ہونا ثابت ہو گیا، تو اب اس کی تفصیلات کا ثبوت بھی ممکن ہے، اس طرح کہ لوگوں کے عرف کو دیکھا جائے کہ کون سی باتیں ان کے نزدیک باعث حقارت و ننگ ہیں۔“

۵ ابن قدامہ نے اس سلسلہ میں حضرت عمر فاروق رَضِيَ اللہُ تَعَالٰی عَنْہُ کے اس قول سے استدلال کیا ہے۔

”لأمنعن فروج ذوات الاحساب إلا من الاكفاء قال قلت ما الاكفاء قال فی الاحساب.“^۱

ترجمہ: ”میں عالی نسب خواتین کو کفو کے سوا کسی اور سے نکاح کرنے سے روک دوں گا، میں نے پوچھا: کفو سے کیا مراد ہے؟ فرمایا: حسب (نسب) میں برابری والے۔“
یہاں مجوزین نے ”حسب“ کا ترجمہ نسب سے کیا ہے۔
۱ حضور ﷺ نے فرمایا:

”إن الله اصطفى كنانة من ولد إسماعيل واصطفى من كنانة قريشاً واصطفى من قريش بنی هاشم واصطفاني من بنی هاشم.“^۲
ترجمہ: ”خدا نے بنو اسماعیل سے کنانہ کو، کنانہ سے قریش کو، قریش سے بنو ہاشم کو اور بنو ہاشم سے مجھ کو منتخب کر لیا ہے۔“

۴ سرخی نے ایک استدلال یہ بھی کیا ہے کہ نکاح کے ذریعہ مرد کو عورت پر ایک گونہ مالکانہ حقوق حاصل ہو جاتے ہیں جو ایک طرح کی ذلت ہے، اسی لئے آپ ﷺ نے فرمایا: ”النكاح رق فلينظر أحدكم أين يضع كريمته“ اسی طرح ایک شخص غیر کفو میں نکاح کر کے اپنی اولاد کو ذلیل کرتا ہے اور نفس کو ذلیل کرنا حرام ہے، آنحضور ﷺ نے فرمایا ”ليس لمؤمن أن يذل نفسه“ پس اس بنا پر نکاح کے وقت نسب میں کفایت کا خیال کیا جائے گا۔

(ب) ایک تنقیدی جائزہ

اب ہم ان دلائل کا تنقیدی جائزہ لیں گے۔

۱ علامہ کاسانی نے جو روایت نقل کی ہے وہ پوری حدیث ان الفاظ میں وارد ہوئی ہے۔

”قريش بعضهم أكفاء لبعض بطن بطن والعرب بعضهم أكفاء لبعض قبيلة بقبيلة.“^۳

ترجمہ: ”قریش باہم ایک دوسرے کے کفو ہیں، قبیلہ کا ایک بطن دوسرے بطن کا اور عرب ایک دوسرے کے کفو ہیں، ایک قبیلہ دوسرے قبیلہ کا۔“

سنہ رواہ ابوبکر عبد العزیز باسنادہ، المغنی: ۶/۸۳

۲ المغنی: ۶/۸۳ اس روایت کو ابن ہمام وغیرہ نے نقل کیا ہے، یہ حدیث بیہقی کی ہے۔ باب النسب فی الکفاء: ۷/۱۳۴

۳ المبسوط: ۵/۲۳

یہ روایت الفاظ کے کچھ فرق کے ساتھ مختلف طرق سے مروی ہے، لیکن تمام اسناد ضعیف ہیں۔
(الوس): حاکم نے حضرت عبداللہ بن ملیکہ سے یہ روایت کی ہے مگر اس سند میں شجاع بن ولید ایک راوی ہیں، وہ کہتے ہیں کہ ”حدثنا بعض اخواننا“ (مجھ سے میرے بعض بھائیوں نے روایت کیا ہے) اس طرح جن صاحب سے ”شجاع“ نے روایت کیا ہے وہ مجہول ہیں۔

(ب): دوسرے اس حدیث کو ابو یعلیٰ نے نقل کیا ہے، اس روایت کے سلسلہ سند میں ایک راوی ”عمران بن ابی الفضل الدیلمی“ ہیں، جن کے بارے میں محدثین کی رائے ہے کہ وہ موضوعات کو بھی روایت کرتے ہیں۔ اس لئے اس حدیث کو موضوع قرار دیا گیا ہے۔

(ج): تیسرے دارقطنی نے حضرت عبداللہ بن عمر سے روایت کیا ہے لیکن اس سند میں ایک راوی ”بقیۃ بن الولید“ ضعیف ہیں۔ اور محمد بن الفضل بھی متکلم فیہ ہیں۔

(د): چوتھے اس حدیث کو ابن عدی نے ”کامل“ میں حضرت علی اور حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہما سے روایت کیا ہے۔ اس سند میں علی بن عروہ نامی ایک راوی ہیں جن کو محدثین نے ضعیف کہا ہے، نیز ایک دوسرے راوی عثمان بن عبدالرحمن ہیں ان کے بارے میں بھی بعض محدثین کی رائے ہے کہ وہ ایسے لوگوں سے بھی روایت کرتے ہیں جن کی ثقاہت معلوم نہ ہو۔

(ه): پانچویں اس حدیث کو بزاز نے حضرت معاذ بن جبل رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے روایت کیا ہے اس میں یہ ضعف ہے کہ خالد بن سعد ان حضرت معاذ بن جبل سے روایت کرتے ہیں جبکہ حضرت معاذ رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے ان کا سماع ثابت نہیں ہے۔ دوسرے اس کی سند میں ”سلمان ابن ابی الجون“ نامی راوی ہیں جن کی تضعیف کرتے ہوئے ابن قطان نے کہا ”لم أجده ذكرًا“۔^۱

۲ علامہ ابن قدامہ نے ابواسحاق حمدانی سے سلیمان اور جریر کا جو واقعہ نقل کیا ہے وہ اگرچہ سنداً صحیح ہے لیکن یہ روایت مرفوع نہیں ہے۔ یعنی حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد نقل نہیں کیا گیا ہے بلکہ محض ”اثر صحابہ“ ہے۔ ممکن ہے کہا جائے کہ امام ابو حنیفہ اور امام مالک وغیرہ کے یہاں صحابہ کا کسی ایسے مسئلہ کو آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف منسوب کئے بغیر بیان کرنا جس میں اپنے اجتہاد کی گنجائش نہیں، مرفوع کے درجہ میں ہے۔ اس لئے سنداً مرفوع نہ ہونے کی گفتگو کا یہ ٹکڑا ”ان الله فضلکم علینا“ اس طرف اشارہ کرتا ہے کہ حضرت سلیمان رضی اللہ تعالیٰ عنہ کا یہ اپنا قیاس تھا اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے فرط عقیدت کا تقاضہ تھا اور کم از کم یہ جملہ اس کا احتمال پیدا کرنے کے لئے تو کافی ہے ہی۔ بعض روایات میں یہ بھی ہے کہ حضرت سلیمان نے اس کی نسبت خود آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف

فرمائی، مگر یہ روایت ضعیف ہے بلکہ خود حضرت سلیمان کے عمل سے اس کی نفی ہوتی ہے، ابھی آگے ذکر ہوگا کہ خود حضرت سلیمان نے حضرت ابوبکر اور عمر دونوں کی صاحبزادیوں سے نکاح کا پیام دیا۔

۳ معرکہ بدر کے واقعہ سے جو استدلال کیا گیا وہ کتنا کمزور ہے، ظاہر ہے۔ اگر غزوہ بدر میں ایک انصاری کو ہٹانے اور حضرت امیر حمزہ اور حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہما کو میدان مقابلہ میں نکلنے کا حکم دینے کو ان کے نسب شرف کی دلیل بنائی جاسکتی ہے۔ تو کیا اسامہ بن زید رضی اللہ تعالیٰ عنہ کو ایسے قافلہ کا سپہ سالار بنانا جس میں اجلہ صحابہ شریک تھے اس کی دلیل نہیں ہو سکتی کہ ”کفاءت فی النسب“ کوئی چیز نہیں ہے؟ عین ممکن ہے کہ آنحضرت ﷺ نے ایسا اس لئے کیا ہو کہ ان حضرات کو زیادہ قوی اور حریف کے مقابلہ کے لئے زیادہ موزوں سمجھا ہو۔ یا یہ واضح کرنا مقصود ہو کہ تمہاری ساری قرابت کے باوجود حق اور سچائی کے معاملہ میں یہ ”تیغ“ برہنہ ہیں اور تمہارے ساتھ کسی مدد اہنت کو تیار نہیں ہیں۔ یا اس لئے کہ ان کو شرم محسوس ہو کہ یہی نسبتیں اور مجبور جنہیں تم نے آوارہ وطن کر دیا تھا آج ان کی تلواریں تمہارے سر کاٹ رہی ہیں۔

۴ جہاں تک معاشرتی اور ازدواجی مصالح کی بات ہے تو اس سلسلہ میں دو اصول بنیادی طور پر یہ پیش نظر رہنے چاہئیں۔ اول یہ کہ شریعت میں وہی مصالح قابل قبول ہیں جو نصوص اور دین کی مجموعی اساس اور مزاج کے خلاف نہ ہوں، محض طبیعت کا کسی مصلحت کو قبول کرنا اور کسی بات سے نفور کرنا کافی نہیں۔ امام ابو اسحاق شاطبی کے الفاظ میں:

”المراد بالمصالح والمفاسد ما كانت كذلك في نظر الشرع لا ما كان ملائماً أو منافراً للطبع.“^۱

ترجمہ: ”مصلح و مفاسد سے وہ مصالح و مفاسد مراد ہیں جو شریعت کی نظر میں معتبر ہوں، نہ یہ کہ جو طبیعت کے موافق یا نا موافق ہوں۔“

دوسرے اگر ایک مصلحت کی رعایت سے دوسری بڑی مصلحت فوت ہوتی ہو یا مفسدہ پیدا ہوتا ہو تو ایسی مصلحت کو نظر انداز کر دیا جائے گا۔ اسی کو فقہاء ”اہون البلیتین“ کے اختیار کرنے سے تعبیر کرتے ہیں۔ اب غور کیا جائے تو ایک طرف بنیادی طور پر کفایت اسلام کے تصور مساوات اور اخوت اسلامی کے خلاف محسوس ہوتا ہے گویا یہ مصلحت دین کے مجموعی مزاج سے مطابقت نہیں رکھتا۔ دوسری طرف خاندانی اور فرقہ وارانہ عصبیت اور گردہ بندی بھی اس کی وجہ سے پیدا ہوتی ہے جو میرے خیال میں اس مصلحت سے زیادہ مفسدہ ہے۔ ان حالات میں غور کیا جانا چاہیے کہ کیا یہ معاشرتی مصلحت (جو سماج کے خود ساختہ تصور کا نتیجہ ہے) قابل رعایت ہے؟

۱۔ السنن الكبرى للبيهقي: ۱۳۷/۷ باب اعتبار النسب في الكفاءة ۲۔ الموافقات: ۱/

۵ حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے متذکرہ بالا قول کے سلسلہ میں یہ عرض کرنا ہے کہ ”حسب“ کا معنی ”نسب“ سے کرنا خود محل نظر ہے۔ حضور ﷺ نے فرمایا ”الحسب المال“ ایک دوسرے موقع پر فرمایا۔ ”إن أحساب الناس بينهم في هذا الدنيا هذا المال“ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ حسب سے مراد خاندان نہیں ہے۔

۶ وہ روایت جس میں رسول اللہ ﷺ کے اصطفاء اور انتخاب کا ذکر ہے، اس کا تعلق آپ کی فضیلت اور عظمت سے ہے نہ کہ کفایت سے، کیونکہ اگر اس روایت کو کفایت سے متعلق رکھا جائے تو اس کا تقاضہ ہوگا کہ قریش کے دوسرے قبائل بنو ہاشم کے کفو نہ ہوں حالانکہ جمہور فقہاء اس کے قائل نہیں اور روایات و آثار سے معلوم ہوتا ہے کہ یہی صحیح ہے۔

۷ یہ کہنا کہ غیر کفو میں نکاح کرنا اپنے نفس کو اور اپنی اولاد کو ذلیل کرنا ہے اسی وقت قابل قبول ہو سکتا ہے جب یہ مان لیا جائے کہ کسی خاص خاندان میں پیدا ہونا ذلت کی بات ہے اور یہ مان لیا جائے کہ اسلام اس بات کا قائل ہے کہ انسانوں کے بعض طبقات کمتر اور ذلیل ہیں۔ حالانکہ اسلامی تعلیمات تمام تر اس کے خلاف ہیں۔ اب ہم ان دلائل کی طرف آتے ہیں جو خاندان و نسب میں کفایت کے معتبر نہ ہونے کو بتاتے ہیں:

(ج) مانعین کے دلائل

۱ اس سلسلہ میں سب سے پہلی اور بنیادی چیز اسلام کا ”مجموعی مزاج“ ہے اسلامی تمدن کی پوری عمارت جس ”اینٹ“ پر اٹھائی گئی ہے وہ ”مساوات و برابری“ ہے اسلام نے جس مساوات کا تصور پیش کیا ہے وہ بہت وسیع اور ہمہ گیر ہے۔ وہ جس طرح وطن پرستی، قومیت پرستی، لسانی اور طبقاتی عصبیت سے بالاتر ہے، اسی طرح نسب پرستی اور آباء و اجداد پرستی کا بھی مخالف ہے..... اسلام کا تصور یہ نہیں ہے کہ خاندانوں اور قبیلوں کا وجود اس لئے ہے کہ ایک دوسرے کے درمیان اونچ نیچ کی دیوار کھڑی کر دی جائے اور پیدائشی طور پر ایک کو برتر اور دوسرے کو کمتر سمجھا جائے۔ یہ تقسیم تفاخر کے لئے نہیں ”تعارف“ کے لئے ہے۔

”وجعلناکم شعوبا وقبائل لتعارفوا۔“^۱

ترجمہ: ”ہم نے تم کو خاندانوں اور قبیلوں میں تقسیم کیا ہے کہ باہم ایک دوسرے کو پہچانوں۔“

آباء پرستی اور آباء و اجداد کا نام لے کر فخر کرنے کو اسلام نے جاہلیت اور عصبیت قرار دیا ہے۔ اسلام کو

۱ المغنی: ۲۹/۷ نیز ملاحظہ ہو: نیل الاوطار: ۶/۲۹، ترمذی نے اس روایت کو حضرت بریدہ سے مرفوعاً ان الفاظ میں نقل کیا ہے۔ ان

۲ الحجرات: ۲

احساب اهل الدنيا الذي يذهبون اليه المال. ترمذی: ۱/

انسانیت کی اس کے سوا اور کوئی تقسیم گوارا نہیں ہے کہ یا تو وہ ”مؤمن تقی“ ہے یا ”فاجر شقی“۔
 ”إِنَّ اللَّهَ أَذْهَبَ عَنْكُمْ عِيْبَةَ الْجَاهِلِيَّةِ وَفَخَّرَهَا بِالْأَبَاءِ إِنَّمَا هُوَ مُؤْمِنٌ تَقِيٌّ أَوْ فَاجِرٌ شَقِيٌّ النَّاسُ كُلُّكُمْ بَنُو آدَمَ وَآدَمُ خَلَقَ مِنْ تَرَابٍ“^۱
 تَرْجَمَہ: ”اللہ تعالیٰ نے تم سے جاہلیت کے امتیاز اور آباء و اجداد پر فخر کو ختم کر دیا ہے، انسان یا تو مؤمن تقی ہے یا فاجر شقی، تم سب کے سب آدم کی اولاد ہو۔ اور آدم کی تخلیق مٹی سے ہوئی ہے۔“

(۵) قرآنی شواہد

قرآن میں کہیں کفویت کا اعتبار کئے جانے کی طرف اشارہ بھی نہیں کیا گیا ہے جبکہ متعدد آیتیں موجود ہیں جو خاندان وغیرہ میں کفویت کے تصور کو رد کرتی ہیں۔

ابن حزم نے اس مسئلہ پر جن آیات سے استدلال کیا ہے وہ اس طرح ہیں:

۱ ﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ﴾

تَرْجَمَہ: ”تمام اہل ایمان بھائی بھائی ہیں۔“

۲ ﴿الْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ﴾

یہاں بھی تمام مؤمن مرد و عورت کو نسب کی تفریق کئے بغیر ایک دوسرے کا ولی قرار دیا گیا ہے۔

۳ ﴿مَاطَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مِثْنِي وَثَلَاثَ وَرَبَاعٍ﴾

تَرْجَمَہ: ”دو دو تین تین اور چار چار نکاح اپنی پسند کے کر سکتے ہو۔“

اس آیت میں بھی تعدد از دواج کی اجازت دیتے ہوئے ”ماطاب لکم“ کا فقرہ استعمال کیا گیا ہے، ”ما“ عام

ہے اور اس کا عموم تمام مؤمن عورتوں کو شامل ہے چاہے وہ کسی خاندان کی ہوں اور کسی بھی خاندان سے تعلق رکھنے والی ہوں۔

۴ ﴿جَنَّ عَوْرَتُكَ مِنْ نِكَاحٍ حَرَامٍ قَرَّارٍ دِيَا گِيَا هِيَا ان كِي مَفْصَلُ تَذَكَّرِي كِي بَعْدُ فَرَمَا يَا گِيَا۔﴾

﴿وَأَحْلَلْ لَكُمْ مَا وَرَاءَ ذَلِكَ﴾

تَرْجَمَہ: ”ان کے سوا تمام عورتیں تمہارے لئے حلال کی گئی ہیں۔“

یہاں بھی ”ما وراء ذلكم“ عام ہے۔

۵) اللہ تعالیٰ نے فرمایا:

﴿ان اکرمکم عند اللہ اتقکم﴾

ترجمہ: ”بے شک خدا کے نزدیک تم میں سب سے شریف وہ ہے جو سب سے زیادہ صاحب تقویٰ ہے۔“

چنانچہ مروی ہے کہ نبی ﷺ نے بنو بیاضہ کو حکم دیا کہ اپنی خاتون کا نکاح ابوہند سے کریں۔ لوگوں نے عرض کیا: کیا ہم اپنی بیٹیاں اپنے غلاموں سے بیاہ دیں، اسی موقع پر یہ آیت نازل ہوئی:

﴿یا ایہا الناس انا خلقنکم من ذکروانثی وجعلناکم شعوبا وقبائل لتعارفوا ان اکرمکم عند اللہ اتقکم﴾ ۱

ترجمہ: ”لوگو! ہم نے تم کو ایک نر و مادہ سے پیدا کیا ہے، اور خاندانوں اور قبیلوں میں تقسیم کیا ہے تاکہ تم باہم ایک دوسرے کو پہچانو۔ بے شک اللہ کے نزدیک تم میں سب سے زیادہ شریف وہ ہے جو سب سے زیادہ صاحب تقویٰ ہو۔“

یہ روایت صاف بتاتی ہے کہ اس آیت کا نزول ہی اس کفایت کے تصور کو رد کرنے کے لئے ہوا ہے۔ یہی بات قرطبی نے ابو داؤد کے حوالہ سے نقل کی ہے۔ ۲

(۴) اسوۂ رسول ﷺ

پہلے گذر چکا ہے کہ آپ نے فرمایا: جب ایسا رشتہ آجائے کہ تم اس کے اخلاق و دین سے مطمئن ہو تو اس کو قبول کرلو، ایسا نہ کرو گے تو فتنہ پیدا ہوگا، طیبی نے لکھا ہے کہ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ کفایت کا اعتبار صرف دین و اخلاق میں ہوگا۔ ”لایراعی فی الکفایۃ الا الدین وحده۔“

آنحضور ﷺ کے ذاتی عمل سے بھی اس کی تائید ہوتی ہے، مثلاً:

۱..... آپ نے حضرت زید بن حارثہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی شادی جو آپ کے غلام تھے اپنی پھوپھی زاد بہن حضرت زینب سے فرمائی۔ حالانکہ حضرت زینب کے اہل خانہ کو اس سے تکدر بھی ہوا اور خود حضرت زینب شکوہ سنج ہوئیں کہ آپ اپنی پھوپھی زاد بہن کا نکاح اپنے غلام سے کرنا چاہتے ہیں ”تتزوج ابنۃ عمتک مولاک“

۲ انہیں حضرت زید کے صاحبزادے حضرت اسمہ کی شادی خود آپ ﷺ ہی نے حضرت فاطمہ بنت قیس سے فرمائی۔ اور نہ چاہنے کے باوجود آپ کے حکم کی تعمیل کرتے ہوئے حضرت فاطمہ بنت قیس نے اس رشتہ

۱۔ الحجرات: ۱۳ ۲۔ الدر المنثور: ۵۸۰/۸ ۳۔ الجامع لا حکام القرآن: ۳۴۱/۲۱ ۴۔ بیہقی: ۱۳۶/۷

کو منظور کر لیا۔

”وَأَمَرَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَاطِمَةَ بِنْتَ قَيْسٍ أَنْ تَنْكِحَ أُسَامَةَ بْنَ زَيْدٍ مَوْلَاهُ فَتَنْكِحَهَا بِأَمْرِهِ.“^{۱۷}

تَرْجَمَہ: ”آپ نے فاطمہ بنت قیس کو حکم دیا کہ آپ کے مولا اسامہ بن زید سے نکاح کریں، چنانچہ حضرت اسامہ نے آپ کے حسب حکم فاطمہ سے نکاح کیا۔“

۳۳ حضرت مقداد بن اسود کا نکاح جو بنی زہرہ سے تھے، آپ نے حضرت ضباعہ بنت زبیر بن عبدالمطلب سے فرمایا، اور کہا کہ مقداد و زید کا نکاح ہم نے اس طرح اس لئے کیا ہے کہ اخلاق شرافت کا معیار بن جائے۔ ”لِيَكُونَ أَشْرَفُكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَحْسَنُكُمْ خَلْقًا“..... بعض روایات میں زید بن حارثہ اور حضرت زینب کے نکاح کا واقعہ مذکور ہے۔^{۱۸}

۳۴ حضرت بلال رَضِيَ اللَّهُ تَعَالَى عَنْهُ نے ایک انصاریہ کے یہاں اپنے نکاح کا پیغام دیا، جسے انصار نے حضرت بلال کے پہلے غلام ہونے کی وجہ سے ٹھکرا دیا، آپ نے اس موقع پر ان صاحب کو حضرت بلال رَضِيَ اللَّهُ تَعَالَى عَنْهُ سے نکاح کرنے کا حکم دیا۔ چنانچہ حدیث کے الفاظ یوں ہیں:

”فَقَالَ لَهُ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قُلْ لِهَمْدَانَ (رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) يَا مَرْكَمُ أَنْ تَزُوجُونِي.“
تَرْجَمَہ: ”حضور نے ان سے فرمایا کہ ہمدان سے کہو کہ رسول اللہ تمہیں حکم دے رہے ہیں کہ تم (اپنی لڑکی) ہم سے بیاہو۔“

بلکہ بعض روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ ان حضرات کے انکار پر رسول اللہ ﷺ نے خاصی برہمی اور خفگی کا اظہار فرمایا۔^{۱۹}

آخر الذکر دونوں مقام پر آنحضور ﷺ نے ”امر“ فرمایا ہے۔ اگر نسب میں کفایت کا اعتبار ہوتا تو کم از کم آپ ﷺ اس کا امر تو نہیں فرماتے، زیادہ سے زیادہ مشورہ دیتے۔

۵..... ابو طیبہ نے بنی بیاضہ کے یہاں نکاح کا پیغام بھیجا، بنو بیاضہ نے نسب کے اعتبار سے ان کو کم تر جانتے ہوئے پیغام مسترد کر دیا۔ آپ ﷺ نے اس موقع پر نکاح کا حکم دیتے ہوئے فرمایا:

”أَنْكِحُوا أَبَا طَيْبَةَ، إِنْ لَا تَفْعَلُوا تَكُنْ فِتْنَةٌ فِي الْأَرْضِ وَفَسَادٌ كَبِيرٌ“^{۲۰}

^{۱۷} مصنف عبدالرزاق: ۱۵۳/۶^{۱۸} بیہقی: ۱۳۷/۷^{۱۹} متفق علیہ، سبل السلام: ۱۰۰۸/۳^{۲۰} بدائع الصنائع: ۳۱۷/۲^{۲۱} الجامع لاحکام القرآن: ۳۴۷/۱۶

تَرْجَمًا: ”ابوطیبہ سے نکاح کر دو، اگر ایسا نہ کرو گے تو زمین میں فتنہ اور بڑا فساد پیدا ہو جائے گا۔“
یہاں بھی آپ نے ”امر“ کا صیغہ استعمال کیا ہے جو عام حالات میں وجوب کے لئے آتا ہے۔
۶..... ابوہند رَضِيَ اللہُ تَعَالٰی عَنْہُ نے آپ ﷺ کو پچھنا لگایا، آپ ﷺ نے بنو بیاضہ سے جو عرب میں ایک معزز قبیلہ سمجھا جاتا تھا،..... مخاطب ہو کر فرمایا۔
”انکحوا اباہند وانکحوا الیہ“
تَرْجَمًا: ”ابوہند سے شادی بیاہ کا ربط رکھو۔“

امام احمد بن حنبل رَحِمَہُ اللہُ تَعَالٰی نے اس روایت کی تضعیف کی ہے۔ لیکن ابن قدامہ نے لکھا ہے کہ امام احمد کی تضعیف کی وجہ یہ شرطیہ فقرہ ہے کہ ”تم اس کی شادی اپنے ہاں اور اپنی اس کے یہاں کرو۔“ اور صحیح یہ ہے کہ جملہ شروط نہیں ہے، بلکہ فی الجملہ ان کو حقیر نہ جاننے اور باہم شادی بیاہ کا معاملہ رکھنے کی تعلیم دی گئی ہے۔

(س) آثار صحابہ

۱ حضرت ابو حذیفہ نے ایک انصاریہ کے غلام سالم کو ”متنبی“ بنالیا تھا اور انہیں سے اپنی برادرزادی ولید بن عتبہ کی لڑکی کی شادی کی۔

۲ حضرت عبداللہ بن مسعود رَضِيَ اللہُ تَعَالٰی عَنْہُ انصاری نے اپنی بہن سے فرمایا تھا:
”انشدک اللہ ان تتزوجی الامسلمات وان کان احمر رومیا او حبشیا۔“
تَرْجَمًا: ”میں تجھے خدا کا واسطہ دیتا ہوں کہ مسلمان سے نکاح کرنا، روم کا سرخ سپید ہو یا کوئی حبشی۔“
ظاہر ہے حضرت عبداللہ بن مسعود عربی تھے گو قریشی نہ تھے، لیکن وہ محض اسلام کو نکاح کے لئے معیار انتخاب بنانے کا حکم دے رہے ہیں۔

۳ حضرت عبدالرحمن بن عوف نے حضرت بلال حبشی کی شادی اپنی بہن سے کی۔
۴ بعض صحابہ نے اپنے اپنے نسب پر فخر کا اظہار کیا، بات حضرت سلمان فارسی تک پہنچی، حضرت سلمان رَضِيَ اللہُ تَعَالٰی عَنْہُ نے فرمایا:

”أبی الاسلام لا أب لی سواہ۔“
تَرْجَمًا: ”اسلام ہی میرا باپ ہے، اس کے سوا میرا کوئی باپ نہیں۔“

۱۵۵/۶ سنن کبریٰ بیہقی: ۱۳۶/۷ ۲۶/۷

۱۵۵/۶ سنن کبریٰ بیہقی: ۱۳۶/۷ ۲۶/۷

۱۹۰/۳ ۱۵۵/۶ سنن کبریٰ بیہقی: ۱۳۶/۷ ۲۶/۷

۱۹۰/۳ ۱۵۵/۶ سنن کبریٰ بیہقی: ۱۳۶/۷ ۲۶/۷

حضرت سلمان فارسی نے حضرت ابو بکر کی صاحبزادی سے نکاح کا پیغام دیا۔ حضرت ابو بکر نے قبول فرما لیا۔ حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی صاحبزادی سے بھی پیام دیا، پہلے حضرت عمر نے ٹال دیا۔ (فالتویٰ الیہ) پھر خواہش کی کہ وہ ان کی صاحبزادی سے نکاح کر لیں تو حضرت سلمان نے قبول نہ کیا۔

۵ حضرت ابو بکر نے اپنی بہن ام فروہ کا نکاح اشعث بن قیس سے کیا جو قریشی نہ تھے۔

پس، حاصل یہ ہے کہ کتاب و سنت کی تصریحات، صحابہ کے آثار و واقعات، دین کا مجموعی مزاج و مذاق ان لوگوں کی فکر سے زیادہ قریب ہے جو نسب میں کفو کے قائل نہیں ہیں، جن فقہاء نے نسب میں کفو کے اعتبار کیا ہے ان کے پیش نظر اصل میں عرف اور ان کے عہد کا رواج ہے، پھر بھی جیسا کہ کاسانی کی تصریح گذر چکی ہے زیادہ سے زیادہ فقہاء نے اسے مباح قرار دیا ہے اور محض دیانت و اخلاق میں کفو کے پراکتفا کرنے کو بہتر اور مستحب سمجھا ہے۔ اب یہ بات علماء کے لئے قابل غور ہے کہ کیا موجودہ عرف میں بھی نسب میں کفو کو وہی اہمیت حاصل ہونی چاہیے اور کیا اس کے مصالح کے مقابل اس کے مفاسد نظر انداز کر دیئے جانے کے لائق ہیں؟

۹) حسب میں کفو

مختلف کتب فقہ میں امور کفو کے سلسلہ میں ”حسب“ کا ذکر بھی ملتا ہے۔ ”حسب“ سے کیا مراد ہے، اس سلسلے میں فقہاء کی رائیں ایک گونہ مختلف ہیں۔ بعض حضرات کی رائے ہے کہ حسب سے مراد نسب و خاندان ہے۔ فقہاء احناف کی اکثر کتابوں میں قاضی خان کا قول نقل کیا گیا ہے کہ ”الحسب یكون كفوالالنسب“ اس کی تائید حضرت عمر کے اس قول سے ہوتی ہے کہ ”لأمنعن فروج ذوات الأحساب إلا من الکفاء“ ابن قدامہ لکھتے ہیں۔ یعنی ”بالنسب الحسب وهو النسب“ بعض حضرات کا خیال ہے کہ حسب سے مراد مال ہے چنانچہ اس کی تائید حضرت بریدہ کی روایت سے بھی ہوتی ہے۔ آپ ﷺ نے فرمایا:

”إن أحساب أهل الدنيا الذي يذهبون إليه المال۔“

ترجمہ: ”اہل دنیا کا حسب جس کی طرف لوگ جاتے ہیں، مال ہے۔“

بعض حضرات کی رائے ہے کہ حسب سے مراد دین و اخلاق ہے۔ ”ویقال حسبہ دینہ“..... لیکن زیادہ صحیح بات یہ ہے کہ حسب سے وہ وجاہت مراد ہے جو کسی خاندان یا فرد کو اس کے علم، عہدہ، حیثیت عرفی اور حکومت و اقتدار کی وجہ سے حاصل ہو جایا کرتی ہے۔ چنانچہ چلبی کا بیان ہے:

”الحسب ما یعدہ الإنسان من مفاخر آبائہ..... قال ابن السکیت الحسب

۱۔ الجامع لاحکام القرآن: ۳۴۷/۱۶ ۲۔ المغنی: ۲۸/۷ ۳۔ ہندیہ: ۲۹۰/۱ ۴۔ مصنف عبدالرزاق: ۱۵۲/۶

۵۔ المغنی: ۲۷/۷ ۶۔ جمع الفوائد: ۲۱۸/۱ بحوالہ ترمذی ۷۔ حاشیہ علی تبیین الحقائق: ۱۲۹/۲

والکرم یكونان فی الرجل وإن لم یکن له ابناء لهم شرف“^۱
 ترجمہ: ”وہ باتیں جو خاندانی مفاخر میں شمار کی جاتی ہیں، حسب ہیں..... ابن سکیت نے کہا ہے کہ
 بعض دفعہ انسان کو آبائی شرف حاصل نہیں ہوتا، لیکن اس میں ”کرم و حسب“ پایا جاتا ہے۔“
 اسی طرح محیط میں صدر الاسلام سے نقل کیا گیا ہے کہ صاحب جاہ و حشمت اور اہل عہدہ و منصب صاحب
 حسب کہلائیں گے۔ ”الحسب الذی له جاہ و حشمة و منصب“^۲

فقہاء کے یہاں مختلف جزئیات ملتی ہیں جن میں ”حسب“ کو ”کفایت“ کے مسئلہ میں اہمیت دی گئی ہے۔
 چنانچہ عجمی عالم کو اس کے علم کی بنا پر ہاشمی اور عرب جاہل کا کفو قرار دیا گیا ہے، کیونکہ علم کا شرف نسبی شرف سے
 بڑھ کر ہے۔ ”لان شرف العلم فوق شرف النسب“ اسی بنا پر امام ابو یوسف نے فرمایا کہ نو مسلم کو اگر
 دوسری ایسی فضیلتیں حاصل ہوں جو نسب کی کمی کو پورا کر دیں تو ایسا نو مسلم خاندانی مسلمان کا کفو ہوگا۔^۳ اسی
 طرح امام محمد کا یہ قول کہ تمام ہاشمی اور تمام عرب باہم کفو ہیں سوائے خانوادہ خلافت کے کہ خانوادہ خلافت کو
 بمقابلہ دوسرے خاندانوں کے برتر سمجھا جائے گا۔^۴ دراصل حسب میں کفایت ہی سے متعلق ہے۔ یہ جو اکثر علماء
 نے لکھا ہے کہ امام محمد رَحِمَہُ اللہُ تَعَالٰی نے یہ بات اہل اقتدار کے خوف سے اور تسکین فتنہ کی غرض سے کہی ہے
 امام محمد رَحِمَہُ اللہُ تَعَالٰی کی شان سے فروتر معلوم ہوتی ہے اسی طرح امام ابو یوسف سے منقول ہے کہ ”ذی
 وجاہت فاسق“ صالحین کا کفو ہو سکتا ہے۔ اور شارحین کی یہ وضاحت کہ اس سے مقررین سلطان مراد ہیں۔^۵

وہ بھی حسب ہی میں کفایت کے قبیل سے ہے، امام محمد کی رائے گزر چکی ہے کہ ان کے یہاں دین میں
 کفایت کا اعتبار نہیں، اس کے باوجود ایسا شخص کہ جس کی نشہ خواری اس درجہ کو پہنچی ہوئی ہو کہ لوگ اس سے
 استہزاء اور تمسخر کرتے ہوں شرفاء کا کفو نہیں ہو سکتے ہیں۔ اسے بھی حسب میں کفایت کی رعایت قرار دی جاسکتی
 ہے۔ اس لئے کہ بہت سی کتابوں میں یہ صراحت موجود ہے کہ حسب مکارم اخلاق کا نام ہے۔ ”الحسب
 مکارم الاخلاق“ شامی نے خوب لکھا ہے کہ اگر علم و حسب کا شرف نسب و خاندان کے شرف سے بڑھ کر نہ
 ہو تو کیا امام ابو حنیفہ اور حسن بصری جیسے غیر عربی کسی جاہل قریشی یا اپنے پاؤں پر پیشاب کرنے والے عربی کے کفو
 نہیں ہو سکتے۔^۶

یہ حقیقت ہے کہ کسی خاندان کو اس کی علمی خدمات یا اپنی حیثیت عرفی کی وجہ سے ایسا مقام حاصل ہو جاتا

^۱ بلبی علی التبيين: ۱۲۹/۲ ^۲ البحر الرائق: ۱۳۰/۳ ^۳ فتح القدیر: ۱۹۰/۳ ^۴ البحر الرائق: ۱۳۰/۳

^۵ ہدایہ: ۳۲۰/۲ فصل فی الکفایۃ. ^۶ عنایہ علی الہدایہ علی ہامش الفتح: ۱۹۱/۳

^۷ فتح القدیر: ۱۹۰/۳، بحر: ۱۳۰/۳ ^۸ وکیف یصح لا حدان یقول ان مثل ابی حنیفہ او الحسن البصری

و غیر ہما ممن لیس بعربی انہ، لا یكون کفواً لبنت قرشی جاہل اولبنت عربی بوال علی عقبیہ ردالمحتار: ۳۲۳/۲

ہے کہ اگر اس خاندان کا رشتہ علم و جاہ کے اعتبار سے اس سے بہت پست سطح کے لوگوں سے ہو جائے یا ایسے خاندان میں ہو جائے جہاں خاصی ناخواندگی ہو تو ان دونوں خاندانوں کی رہائش، رہن سہن اور معاشرت میں اتنا نمایاں اور واضح فرق ہو جاتا ہے کہ ان میں نکاح بہت دشوار ہو جاتا ہے۔ لہذا معاشرتی مصالح کو سامنے رکھتے ہوئے حسب میں کفالت کا اعتبار کیا جائے تو یہ بات مناسب معلوم ہوتی ہے۔ چنانچہ ابن بریدہ کی جس روایت میں حسب ”مال“ کو قرار دیا گیا ہے، عجیب نہیں کہ اس امر کی طرف اشارہ مقصود ہو کہ چونکہ مالی اور معاشی حالت کی وجہ سے بھی کسی خاندان کو ایک گونہ وجاہت حاصل ہو جاتی ہے اسی لئے شاید آپ ﷺ نے مال کو حسب میں اہمیت دی ہو۔

کفالت کے چند اہم مسائل

- ۱ کفالت کا اعتبار نکاح کے وقت ہی ہوتا ہے، چنانچہ اگر نکاح کے وقت شوہر بیوی کا کفو تھا اور بعد میں وہ اس کا کفو باقی نہ رہا تو اب عورت یا اس کا ولی تفریق کا مطالبہ نہیں کر سکتے، مثلاً نکاح کے وقت مرد معاشی اعتبار سے عورت کا کفو تھا لیکن بعد میں اس کی اقتصادی حالت پست ہو گئی اور وہ اس عورت کا کفو باقی نہ رہا تو عورت کو مطالبہ تفریق کا حق حاصل نہ ہوگا۔ ”تعتبر الکفالة عند ابتداء العقد وزوالها بعد ذلك لا يضر“^۱
- ۲ کفالت کا اعتبار عورت کی طرف سے ہے نہ کہ مرد کی طرف سے، یعنی مرد کو عورت کا کفو ہونا چاہیے، اگر عورت مرد کی کفو نہ ہوئی تو کوئی مضائقہ نہیں، گو بعض فقہاء کے یہاں اس سے مختلف صراحتیں ملتی ہیں لیکن فتویٰ اسی پر ہے کہ کفالت صرف عورت ہی کی طرف سے معتبر ہے۔^۲
- ۳ کفالت بیوی اور اس کے اولیاء دونوں کا حق ہے چنانچہ:

(الف) اگر عورت نے غیر کفو میں اپنا نکاح کر لیا اور اولیاء اس سے واقف نہیں تھے تو ولی کو حق حاصل ہوگا کہ قاضی کے یہاں مطالبہ کر کے اس عورت کا نکاح فسخ کرادے گویا نکاح تو ہو جائے گا لیکن موقوف رہے گا۔ اگر ولی نے اس پر اعتراض نہ کیا تو نکاح باقی رہے گا اور اگر اس نے اس نکاح کے خلاف استغاثہ کیا تو اب قاضی زوجین کے درمیان تفریق کر دے گا۔^۳

فقہاء احناف کی کتابوں میں ظاہر روایات کی حیثیت سے یہی بات مشہور ہے، حسن بن زیاد نے امام ابوحنیفہ سے نقل کیا ہے کہ لڑکی کا غیر کفو میں کیا ہوا نکاح نافذ ہی نہ ہوگا۔ عام طور پر متاخرین نے اسی پر فتویٰ دیا ہے، لیکن ہمارے موجودہ زمانہ میں اس رائے پر فتویٰ دینے میں بڑی دقتیں پیدا ہو جائیں گی اور شہروں کے سماج

^۱ البحر الرائق: ۱۳۰/۳، رد المحتار: ۳۱۷/۲، درمختار: ۳۱۷/۲، حوالہ سابق

^۲ الفقہ علی المذاهب الاربعہ: ۵۶/۴، بدائع الصنائع: ۳۱۸/۲

میں ہونے والے بہت سے ایسے نکاح جو ولی کی اجازت کے بغیر ہو جاتے ہیں اور اپنی ناراضگی کے باوجود انجام کار ولی اس پر خاموشی اختیار کر لیتا ہے حرام قرار پائے گا۔ اس لئے موجودہ حالات میں ظاہر روایت والا قول ہی زیادہ صحیح اور قابل عمل ہے۔

(ب) لڑکی غیر کفو میں قریب ترین ولی کی اجازت سے نکاح کرے تو خود اس ولی یا اس کے بعد دوسرے درجہ کے اولیاء کو اس پر اعتراض کا حق باقی نہ رہے گا اور نکاح لازم ہو جائے گا۔

(ج) ولی نے بالغ لڑکی کا نکاح اس کی اجازت سے کیا اور لڑکے سے کفایت کی شرط لگادی یا اس وقت کیا جبکہ لڑکے نے کفو ہونے کا اظہار کیا تھا۔ بعد میں معلوم ہوا کہ مرد اس کا کفو نہیں تھا تو خود عورت اور اس کا ولی دونوں کو قاضی کے یہاں اس نکاح کے فسخ کرنے کے لئے استغاثہ کا حق حاصل ہوگا۔

(د) نابالغ لڑکی کا نکاح باپ یا دادا کرے تو چاہے غیر کفو میں یہ نکاح کیا گیا ہو پھر بھی یہ نکاح لازم ہو جائے گا۔ البتہ ایسا باپ اور دادا جو بے غیرت فاسق ہو یا اپنے اختیارات کے غلط استعمال اور ناتجربہ کاری میں معروف ہو اس کا کیا ہوا نکاح باطل ہوگا۔

(ه) باپ اور دادا کے علاوہ دوسرے اولیاء نے نابالغ کا نکاح غیر کنو سے کر دیا تو یہ نکاح ہی نہ ہوگا۔ اسی طرح باپ اور دادا نے نشہ کی حالت میں نابالغ کا نکاح غیر کفو سے کر دیا تو یہ نکاح بھی منعقد نہ ہوگا۔

۴۲ فقہاء کے یہاں مسئلہ کفایت میں ناواقفیت کا اعتبار نہیں ہے۔ یعنی مرد نے خود کو کفو ظاہر نہ کیا عورت کی طرف سے کفو ہونے کی شرط لگائی گئی، لیکن لڑکی اور اس کے ولی نے کفو سمجھ کر نکاح کر دیا۔ بعد کو معلوم ہوا کہ وہ کفو نہیں تھا تو اب کفایت نہ پائے جانے کی وجہ سے مطالبہ تفریق کا حق باقی نہ رہے گا۔

۵ اگر لڑکی غیر کفو میں اپنا نکاح کر رہی ہو اور ولی اس پر خاموشی اختیار کرے تو یہ اس کی رضامندی نہیں ہوگی بلکہ اس عورت کے اپنے اس شوہر سے ماں بننے تک عورت کو تفریق کا مطالبہ کرنے کا حق حاصل رہے گا۔ تاہم اس جزئیہ پر نظر ثانی کی ضرورت ہے کہ اس سے بعض اوقات بڑے مفاسد کا اندیشہ ہے۔

یہ چند سطریں ایک کوتاہ علم اور کم سواد نے صرف اس لئے لکھی ہیں کہ اس اہم معاشرتی مسئلہ کی طرف علماء و ارباب افتاء توجہ کریں اور غور کریں کہ کیا بدلتے ہوئے حالات اور تغیر پذیر قدروں کو سامنے رکھ کر اس پر نظر ثانی کی گنجائش ہے؟؟

۱۔ الفتاویٰ الہندیہ: ۲۹۳/۱ ۲۔ الفتاویٰ الہندیہ: ۲۸۵/۱ ۳۔ الفتاویٰ الہندیہ: ۲۹۴/۱ ۴۔ البحر الرائق: ۱۳۴/۳

۵۔ البحر الرائق: ۱۳۶/۳ ۶۔ درالمختار: ۳۱۸/۲ ۷۔ الجوہرۃ النيرة ص: ۲۶، البحر الرائق

نوٹ: کفایت نہ پائے جانے کی وجہ سے زوجین میں کب تفریق کی جاتی ہے اور اس کے لئے کیا طریقہ اختیار کیا جاتا ہے؟ اس کو وضاحت کے ساتھ سمجھنے کے لئے مولانا عبدالصمد رحمانی کی ”کتاب الفسخ والتفریق“ ص: ۸۶ تا ۹۱ بہت عمدہ اور قابل مطالعہ ہے۔

خیار بلوغ کا حق اور اس کا استعمال

نابالغ لڑکے اور لڑکی کا نکاح بھی ہو سکتا ہے اس پر امت کا اجماع ہے پھر یہ بات بھی ظاہر ہے کہ ان کا نکاح ان کے اولیاء ہی کریں گے اس لئے کہ شریعت کہ نظر میں جب تک وہ بالغ نہ ہو جائیں، معاملات کے باب میں ان کے اختیارات مسلوب ہوتے ہیں۔ البتہ کن اولیاء کو نابالغ بچوں کا نکاح کرنے کا حق حاصل ہے؟ اس میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے۔ امام مالک اور مشہور روایت کے مطابق امام احمد کا خیال ہے کہ صرف باپ کو ہی یہ حق حاصل ہے، ان کے علاوہ کوئی نابالغ بچہ کا نکاح نہیں کر سکتا امام شافعی رَحِمَہُ اللہُ تَعَالٰی نے باپ کے ساتھ دادا کا بھی اضافہ کیا ہے کہ ان دونوں کو حق ہے کہ وہ نابالغ لڑکوں اور لڑکیوں کی رضامندی کے علی الرغم بھی ان کا نکاح اپنی صوابدیدی سے کر سکتے ہیں۔ البتہ چونکہ امام شافعی اور امام احمد کے ہاں فاسق کو ولایت حاصل نہیں ہوتی۔ اس لئے اگر باپ دادا فاسق ہوں تو وہ نابالغ کا نکاح کرنے کے مجاز نہیں رہیں گے۔

فقہاء کی رائیں

احناف کے ہاں تمام اولیاء باپ، دادا، چچا، بھائی وغیرہ جبراً نابالغ کا نکاح کر سکتے ہیں اور ان سبھی کو نابالغ پر ”ولایت اجبار“ حاصل ہے۔ البتہ امام ابو حنیفہ اور امام محمد کے یہاں باپ دادا کے علاوہ دوسرا کوئی رشتہ دار نکاح کرے یا باپ دادا ہی کرے لیکن تجربہ سے یہ بات ثابت ہو چکی ہو کہ وہ اپنے اختیارات کا غلط اور ناروا استعمال کرتا ہے تو بالغ ہونے کے بعد اسے اختیار ہے، چاہے تو اس نکاح کو باقی رکھے ورنہ فسخ کر دے۔ اس کو فقہ کی اصطلاح میں ”خیار بلوغ“ کہا جاتا ہے اور اگر باپ دادا نے نکاح کیا اور پہلے سے اپنے اختیارات کے غلط استعمال میں مشہور نہیں ہیں تو اب ”خیار بلوغ“ حاصل نہ ہوگا۔ مگر امام ابو یوسف کو اس سے اتفاق نہیں ہے۔ ان کے ہاں کوئی بھی ”ولی“ نکاح کرے اس کا نکاح لازم ہو گیا اب بالغ ہونے کے بعد اس کو کوئی اختیار حاصل نہیں رہے گا۔

۱۔ رحمۃ الامہ: ص: ۲۶۴، ۲۶۵

۲۔ رحمۃ الامہ: ص: ۲۶۴، ۲۶۵

۳۔ کتاب الفقہ علی المذاهب الاربعہ: ۳۰/۴

احناف کے دلائل

روایات کی روشنی میں دیکھا جائے تو اس مسئلہ میں بعض امور کو مستثنیٰ کر کے احناف کی رائے زیادہ قوی معلوم ہوتی ہے۔ اس لئے کہ مختلف روایات سے یہ بات ثابت ہے کہ نابالغ بچوں کا نکاح والدین کے علاوہ دوسرے اولیاء نے کیا ہے اور اس بنا پر بالغ ہونے کے بعد ان کو نکاح باقی رکھنے یا روک دینے کا اختیار بھی دیا گیا ہے۔

۱ رسول اللہ ﷺ نے خود حضرت امامہ بنت حمزہ کا نابالغی کے عہد میں نکاح کیا اور بالغ ہونے کے بعد آپ نے ان کے لئے خیار کی گنجائش رکھی۔

”وجعل لها الخيار إذا بلغت“

۲ یتیم بچوں کے بارے میں حضرت عمر بن عبدالعزیز نے لکھا کہ اگر نابالغی میں ان کا نکاح کر دیا جائے تو ان کو خیار حاصل ہوگا۔ ”إذا زواجهما وهما صغيران انهما بالخيار“

احناف زیادہ تر اس مسئلہ پر قیاس پیش کرتے ہیں کہ چونکہ باپ دادا بچوں کا پوری طرح ہمدرد (وافر الشفقت) ہوتا ہے اس لئے اس کا کیا ہوا نکاح تو لازم ہو جائے گا۔ دوسرے اولیاء میں چونکہ شفقت اس درجہ نہیں رہتی۔ اس لئے ان کا کیا ہوا نکاح درست تو ہو جائے گا، مگر لازم نہ ہوگا اور بالغ ہونے کے بعد اختیار ہوگا چاہے تو اس نکاح کو باقی رکھے یا رد کر دے۔

لیکن جیسا کہ واضح ہے اوپر جو روایت اور اثر ذکر کی گئی ہیں ان سے صرف اس قدر معلوم ہوتا ہے کہ اگر نابالغی کی حالت میں نکاح کر دیا جائے تو بالغ ہونے کے بعد ”خیار بلوغ“ حاصل ہوگا۔ احناف کے یہاں باپ اور دوسرے اولیاء کے درمیان جو فرق کیا گیا ہے اس کا ثبوت نہیں ملتا۔ سوائے اس کے کہ باپ اور دادا کی شفقت کے تحت ان سے اس بات کی توقع کی جاسکتی ہے کہ انہوں نے بچے کے حق میں اچھے رشتہ ہی کا انتخاب کیا ہوگا، دوسرے رشتہ داروں کے بارے میں اس قدر حسن ظن رکھنا مشکل بھی ہے اور تجربہ کے خلاف بھی۔

قاضی شریح رحمہ اللہ تعالیٰ

مگر ابن ابی شیبہ نے اس سلسلہ میں ایک تیسری رائے بھی پیش کی ہے جو قاضی شریح رحمہ اللہ تعالیٰ کی ہے جن کو عہد فاروقی سے لے کر حضرت علی کے عہد تک اجلہ صحابہ کے عہد میں منصب قضا پر فائز رہنے کی سعادت حاصل رہی ہے اور صرف یہی بات ان کے تفقہ، دین کی مزاج شناسی اور کتاب و سنت کی روح پر ان کی گہری نظر کے لئے شاہد عدل ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ اگر باپ خود ہی اپنے بیٹے یا بیٹی کا نکاح کر دے تو بھی جوان

ہونے کے بعد ان کو اختیار حاصل ہوگا، چاہے تو اس کو باقی رکھے یا رد کر دے۔ ”اذا زوج الرجل ابنه فالخيار لهما اذا شبا“ غالباً یہی رائے طاؤس کی بھی ہے انہوں نے مطلقاً باپ دادا کی قید لگائے بغیر نابالغوں کو اختیار بلوغ کا حق دیا ہے۔ ”قلا في الصغيرين هما بالخيار اذا شبا“ ۱۴۰

اور بعض قرائن ہیں جو اس رائے کی تائید میں جاتے ہیں:

اول یہ کہ حضور ﷺ نے حضرت حمزہ کی صاحبزادی کے بعد بلوغ ”خيار بلوغ“ کا ذکر کرتے ہوئے یہ ارشاد نہیں فرمایا ”چونکہ اس کے باپ یا دادا نے یہ نکاح نہیں کیا ہے بلکہ میں نے کیا ہے اس لئے خيار بلوغ حاصل ہوگا“ بلکہ مطلق یہ بات فرمائی کہ اس کو خيار بلوغ حاصل ہوگا۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ نابالغ بچوں اور بچیوں کو مطلقاً خيار حاصل ہوگا۔ چاہے نکاح خود اس کے باپ اور دادا کریں یا کوئی اور۔

دوسرے جب نابالغ اولاد پر باپ جبر نہیں کر سکتا۔ تو اولاد کے بالغ ہونے کے بعد بھی ان کو اس رشتہ میں اختیار حاصل ہونا چاہیے جو جبراً اس پر مسلط کیا گیا تھا۔ تاکہ اس رشتہ میں ان کی رضا شامل ہو جائے۔

احناف کی دلیل پر ایک ناقدانہ نظر

احناف کا یہ قیاس کہ باپ اور دادا وافر الشفقتہ ہوتے ہیں اس لئے ان کا نکاح لازم ہو جائے گا محل نظر ہے: ایک تو اس لئے کہ اگر نکاح میں حق انتخاب کے حاصل ہونے اور نہ ہونے کے لئے یہی معیار ہوتا تو پھر بالغ بچوں پر بھی باپ دادا کو ایسی ہی ولایت حاصل ہونی چاہیے تھی۔ حالانکہ ایسا نہیں ہے، دوسرے عین ممکن ہے کہ ایک نابالغ بچہ کا رشتہ باپ اور دادا نے دوسری نابالغ بچی سے موجودہ حالات کی بناء پر کر دیا ہو۔ مگر بعد کو ماحول کے بگاڑ اور تربیت کے فساد کے نتیجے میں اس میں صلاح باقی نہ رہے۔ نابالغی کے نکاح میں اس طرح باتوں کا پیش آ جانا کوئی شاذ و نادر واقعہ نہیں ہے، بلکہ کثرت سے ایسا ہوتا رہتا ہے۔ اب کیا یہ شفقت اور ہمدردی ہوگی کہ پھر بھی اس لڑکے کو اسی لڑکی کے ساتھ بندھ کر رہنے پر مجبور کیا جائے؟

پھر ایک اتنا بڑا مسئلہ جس سے زندگیوں اور قسمتوں کے فیصلے وابستہ ہیں۔ میں نہ کتاب و سنت کی کوئی نص ہے نہ صحابہ کے آثار ہیں اور نہ کوئی مضبوط قیاس ہے جس کی بنیاد کسی منصوص شرعی نظیر پر ہو، دوسری طرف قاضی شریح کا قول موجود ہے جس کو عہد صحابہ کی عدالتی نظیر کا درجہ دیا جاسکتا ہے۔ حدیث کا اطلاق ہے جو ہر نابالغ کے حق میں ”خيار بلوغ“ کی طرف اشارہ کرتا ہے اور بالغ ہونے کے بعد ”باپ دادا“ کے اختیارات کا سلب کر لیا جانا اور خود اس کی رضا مندی اور آمادگی کا ضروری ہونا ایک مسلمہ اصول ہے جو مطلقاً ”خيار بلوغ“ کا تقاضہ

کرتا ہے۔ ان امور کی روشنی میں ایسا محسوس ہوتا ہے کہ اس مسئلہ میں قاضی شریح کی رائے زیادہ قوی بھی ہے اور قرین مصلحت بھی۔

بعض فقہاء احناف نے اس مسئلہ پر منصوص نظیر بھی پیش کرنی چاہی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے حضرت عائشہ سے نابالغی میں نکاح کیا تھا اور نکاح کے ولی خود حضرت عائشہ کے والد حضرت ابو بکر تھے، اگر بالغ ہونے کے بعد ”خیار بلوغ“ حاصل ہوتا تو حضرت عائشہ سے پیش کش فرماتے کہ اگر چاہو تو اس نکاح کو رکھو ورنہ رد کر دو، جیسا کہ فقہ کی تنگی اور ازواج مطہرات کے مطالبہ کے وقت آپ نے تمام ازواج مطہرات کو اختیار دیا تھا کہ چاہیں تو وہ آپ ﷺ کے نکاح میں رہیں اور چاہیں تو علیحدہ ہو جائیں۔

لیکن ادنیٰ غور و تامل سے اندازہ لگایا جاسکتا ہے کہ یہ استدلال بہ تکلف ہے۔ خیار بلوغ کوئی لازمی چیز نہیں ہے۔ جس کا استعمال کیا ہی جائے بلکہ ایک اختیاری چیز ہے جس کا تعلق خود اس شخص سے ہے جس کو اختیار حاصل ہے اگر یہ بات ثابت ہوتی کہ حضرت عائشہ رَضِيَ اللہُ تَعَالٰی عَنْہَا نے خیار بلوغ کا مطالبہ کیا اور آپ نے رد کر دیا تو بجا طور پر یہ استدلال درست ہوتا۔ حدیث سے کہیں اس کا ثبوت نہیں ہے۔ اس حدیث سے اگر کوئی بات ثابت کی جاسکتی ہے تو وہ یہ کہ باپ اگر اپنی صوابدید سے نابالغ بچہ کا نکاح کر دے تو بالغ ہونے کے بعد باپ کی یہ ذمہ داری نہیں رہتی کہ وہ اپنی اولاد کو اختیار دے کہ اگر چاہو تو نکاح کو باقی رکھو ورنہ رد کر دو بلکہ اس اختیار کو استعمال کرنا خود اس کا کام ہے۔ اگر بالغ ہونے کے بعد اس اختیار کو استعمال نہ کیا اور اس سے فائدہ نہ اٹھایا تو نکاح لازم ہو جائے گا۔ نیز اس کو واقعہ تخییر پر قیاس کرنا بھی غلط ہے، وہاں رسول اللہ من جانب اللہ اس بات پر مامور تھے کہ اپنی ازواج کو اختیار دیں اور ان کی مرضی معلوم کر لیں، یہاں جیسا کہ ذکر کیا گیا۔ باپ پر یہ بات واجب نہیں ہے کہ وہ بچوں کو اس حق پر متنبہ بھی کریں وہاں اختیار دینے کا تعلق خود رسول اللہ ﷺ ہی کی طرف سے تھا۔ یہ ازواج مطہرات کا کوئی ذاتی حق نہ تھا اس لئے خصوصیت سے اس کا اظہار ضروری تھا اور یہاں یہ ایک مستقل اور شرعی حق ہے جس کا تعلق خود حضرت عائشہ سے تھا۔ اس لئے آپ کی طرف سے اختیار دیا جانا چنداں ضروری نہ تھا۔

حالات کا تقاضا

خود امام ابو حنیفہ رَحِمَہُ اللہُ تَعَالٰی کے یہاں اصول ہے کہ اگر پہلے کسی واقعہ نکاح میں ایک شخص کا اپنے اختیار کو غلط اور بے جا استعمال کرنا ثابت ہو یا نشہ کی حالت میں اس نے اپنی نابالغ اولاد کا نکاح کیا ہو تو اس کا

نکاح لازم نہ ہوگا اور بالغ ہونے کے بعد بچوں کو خیار بلوغ حاصل رہے گا۔

”اذا زوجهم الاب والجد فلا خيار لهما بعد بلوغهما بشرط ان لا يكون معروفابسوء الاختيار قبل العقد ثانيهما ان لا يكون سكران فيقضي عليه سكرة بتزويجها بغير مهر المثل او بفاسق او غير كفؤ.“^۱

نیز اگر گناہ پر جری اور بدنام اور بے غیرت فاسق ہو، جسے فقہاء اپنی اصطلاح میں ”فاسق متہک“ کہتے ہیں اور وہ نابالغ بچہ کا اس طرح نکاح کر دے جو بہ ظاہر خلاف مصلحت محسوس ہو مثلاً لڑکی کا مہر کم یا لڑکے کا مہر زیادہ متعین کر دے یا غیر کفو سے نکاح کر دے یا اس طرح کوئی اور خلاف مصلحت بات پیش آ جائے تو یہ نکاح جائز نہ ہوگا۔

”نعم اذا كان متھكاً لا ينفذ تزويجه اياها بنقص عن مهر المثل ومن غير كفوء..... وحاصله ان الفسق وان كان لا يسلب الاهلية عندنا لكن اذا كان الاب لا ينفذ تزويجه الا بشرط المصلحة.“^۲

ہندوستان کے موجودہ حالات یہ ہیں کہ نابالغی کے نکاح کا رواج اہل علم، اہل دانش اور متمدن لوگوں کے طبقہ میں شاید ایک فی ہزار بھی نہ ہوگا۔ ایسے نکاح کے واقعے زیادہ تر پسماندہ اور جاہل اور علم دین سے نا آشنا اور دیہاتیوں کے حلقہ میں پیش آتے ہیں اور ان کی جہالت اور پسماندگی نیز بعض موقعوں پر حرص یا مجبوری اکثر اوقات ان کے اختیارات کا غلط استعمال کراتی ہے۔ اس لئے مناسب ہوگا کہ اس مسئلہ میں قاضی شریح رَحِمَہُ اللہُ تَعَالٰی کی رائے اختیار کی جائے اور باپ دادا کے نکاح کرنے کے باوجود نابالغ کو ”خیار بلوغ“ کا مستحق قرار دیا جائے۔

خیار بلوغ کے لئے اصول اور طریق کار

اب ایک نظر ان شرائط اور طریق کار پر بھی ڈالنے کی ضرورت ہے جو ہمارے فقہاء نے ”خیار بلوغ“ کا حق استعمال کرنے کے لئے متعین کی ہیں۔ فقہاء احناف کے ہاں اس کی تفصیل اس طرح ہے:

باکرہ لڑکی کے لئے ضروری ہے کہ وہ جس لمحہ بالغ ہو خاموش نہ رہے اور فوراً کہہ اٹھے کہ میں اپنا نکاح رد کرتی ہوں۔ اگر اس نے خاموشی اختیار کر لی تو چاہے ابھی بالغ ہونے کی مجلس ختم بھی نہ ہوئی ہو پھر بھی اس کا اختیار ختم ہو جائے گا اس لئے کہ خیار بلوغ اختتام مجلس تک بھی باقی نہیں رہتا ہے۔

^۱ رد المحتار: ۲/۳۲۰ باب الولی

^۲ کتاب الفقہ علی المذاهب الاربعہ: ۴/۳۰

”وسکوت البکر رضاءھا ولا یتمد خيارھا الی آخر المجلس“ بعض حضرات نے اس میں اس قدر مبالغہ کیا ہے کہ اگر وہ مہر کی بابت دریافت کرے۔ یا شوہر کے بارے میں جس سے ابھی خلوت کی نوبت نہ آئی ہو پوچھے یا جن لوگوں کو نکاح سے اپنی ناراضگی پر گواہ بنانا چاہتی ہو ان کو پہلے سلام کر دے، تو بھی اس کا خیار ختم ہو جائے گا۔ ”واذا بلغت وسألت عن اسم الزوج وعن المهر المسمی اوسلمت علی الشہود بطل خيار البلوغ کذا فی المحيط“۔
لیکن ابوبکر خصاف نے لکھا ہے کہ مجلس ختم ہونے تک باکرہ کا اختیار باقی رہے گا اور حنفی نے لکھا ہے کہ مہر یا شوہر کے متعلق دریافت کرنے یا گواہوں کو سلام کرنے سے خیار باطل نہ ہوگا۔ ”فلو سألت عن قدر المهر قبل الخلوة او عن الزوج اوسلمت علی الشہود لم یبطل خيارھا“ اور مولانا عبدالحی لکھنوی نے اس قسم کی مبالغہ آمیزی کو تکلف اور تشدد قرار دیا ہے۔ ”وما قيل لو سألت عن اسم الزوج او عن المهر اوسلمت علی الشہود بطل خيارھا تغسف لادلیل علیہ“۔

اس کے بعد دوسرا مرحلہ یہ ہے کہ اس کو فوراً دو مرد یا ایک مرد اور دو عورتیں تلاش کرنے چاہئیں جن کو گواہ بنایا جاسکے اور لڑکی ان کے سامنے کہے کہ میں ابھی بالغ ہوئی ہوں اور آپ کو گواہ بناتی ہوں کہ میں اپنا نابالغی میں کیا گیا نکاح رد کرتی ہوں۔ بعض لوگوں کا تو خیال ہے کہ اگر وہاں کوئی گواہ میسر نہ آسکے اور آبادی سے دور رہنے کے باعث چند دنوں تک وہ کسی کو گواہ نہ بنا سکی تو بھی اختیار باطل ہو جائے گا۔ ”فمکثت اباما لاتقدر علی الشہود وقال الزمها النکاح ولم يجعل هذا عذراً“۔

مسئلہ کی اس نزاکت کے باعث فقہاء احناف کو اس مسئلہ میں باکرہ عورت کو جھوٹ بولنے کی اجازت دینی پڑی ہے کہ اگر بروقت وہ کسی کو گواہ بنانے پر قادر نہ ہو تو اس وقت بہ طور خود اس نکاح پر عدم آمادگی کا اظہار کر دے پھر جب گواہ ملے تو اسے یہ نہ بتائے کہ میں فلاں وقت بالغ ہوئی تھی، بلکہ کہے کہ میں ابھی بالغ ہوئی ہوں اور نکاح کو رد کرتی ہوں۔ اس قسم کے ایک مسئلہ میں جب امام محمد نے دریافت کا کیا گیا کہ یہ تو جھوٹی بات ہوئی، ابسا کرنا کیونکر جائز ہوگا تو انہوں نے کہا کہ ضرورتاً اپنے حق کو بطلان سے بچانے کے لئے وہ جھوٹ بول سکتی ہے اور اس کا جھوٹ بولنا مباح ہوگا۔ ”لاتصدق فی الاشهاد فحاز لها ان تکذب کما لا یبطل حقھا“۔
مگر اظہار ناراضگی میں عجلت کا یہ حکم صرف باکرہ کے لئے ہے، نابالغ لڑکا اور نابالغہ ثقیبہ (شوہر دیدہ) لڑکی کو بالغ ہونے کے بعد اس وقت تک خیار بلوغ حاصل ہوتا ہے جب تک کہ وہ اپنی زبان یا عمل سے اس بیوی یا شوہر

۳۳۵/۲ الدر المختار

۱۰/۴ الفتاویٰ الہندیہ

۲۴/۲ شرح وقایہ

۳۴/۲ عمدة الرعاية

۱۰/۲ الفتاویٰ الہندیہ

۲۴/۲ شرح الوقایہ

کی رفاقت پر رضامندی کا اظہار نہ کر دے۔ مثلاً کہے کہ میں اس سے راضی ہوں یا لڑکا اپنی بیوی کا یا عورت اپنے شوہر کا بوسہ وغیرہ لے لے یا ایسی کوئی بھی حرکت کر گزرے جو میاں بیوی کے درمیان ہی ہو سکتی ہے اب اس کا اختیار ختم ہو جائے گا اور نکاح لازم ہو جائے گا۔ ”ولا یبطل خيار البلوغ ما لم یقل رضیت اویجئ منہ ما یعلم انه رضاء وکذا لک الجاریۃ اذا دخل بها الزوج قبل البلوغ۔“^۱

ہاں اگر بالغ ہونے کے بعد بھی کنواری لڑکی کو اپنے نکاح کی اطلاع ہی نہ ہو تو نکاح کی اطلاع تک اس کا اختیار باقی رہے گا اور جو نبی اطلاع ہوئی اسی لمحہ اس کو اس نکاح سے اپنی ناراضگی کا اظہار کر دینا ضروری ہے:

”وإن لم تعلم بالنکاح فلها الخيار حتی تعلم فتسکت۔“^۲

ان میں سے کوئی بھی اگر اس لئے ”خيار بلوغ“ کا استعمال نہ کر سکے کہ وہ اس حق سے واقف ہی نہ تھا اور اسے معلوم ہی نہ تھا کہ ”خيار بلوغ“ کیا چیز ہے تو بھی فقہاء اس کے لئے کوئی گنجائش فراہم کرنے کے لئے تیار نہیں ہیں اس کی یہ ناواقفیت معتبر نہ ہوگی حق ختم ہو جائے گا اور نکاح لازم ہو جائے گا۔

”ولا تعذر بالجهل والجهل ليس بعذر فی حقها۔“^۳

اس کا آخری مرحلہ یہ ہے کہ عورت قاضی کی طرف رجوع کرے کہ اس کا نکاح نابالغی میں ہوا تھا۔ پھر بالغ ہوتے ہی اس نے اس پر اپنی عدم آمادگی کا اظہار کر دیا ہے، اور اب وہ چاہتی ہے کہ اسے اس مرد سے گلو خلاصی دے دی جائے پھر جب قاضی فیصلہ کر دے تو اب اس کا نکاح رد ہو جائے گا۔ البتہ اس میں یہ سہولت ہے کہ اگر اپنی عدم آمادگی پر گواہ بنا لیا تھا تو چاہے ایک مدت مثلاً ماہ دو ماہ کے بعد قاضی سے رجوع کرے تو اس کو خيار بلوغ کی بنا پر نکاح رد کرنے کا حق حاصل رہے گا اور تاخیر کی وجہ سے اس کا یہ حق ساقط نہ ہوگا بہ شرطیکہ اس دوران اس نے شوہر کو اپنے نفس پر قدرت نہ دی ہو۔ ”ابن سماعۃ عن محمد إذا اختارت نفسها وأشهدت علی ذالک ولم تتقدم إلی القاضی شہرین فہی علی خيار لها ما لم تمكنہ من نفسها۔“^۴

باکرہ کا اختیار کب ختم ہوگا؟

اس میں دو مسئلے ایسے ہیں جو قابل توجہ ہیں اول یہ کہ باکرہ بالغ ہونے کے ساتھ ہی گواہ بنا لے اور لمحہ بھر خاموشی بھی اس کے اختیار کو ختم کر دے گی۔ یہاں تک کہ اگر تاخیر ہو جائے تو یہ ”باکرہ دنی“ بھی کرے کہ جھوٹ کہہ دے کہ ابھی ابھی بالغ ہوئی ہوں۔

حالانکہ ثیبہ اور لڑکے کے مقابلے ایک باکرہ لڑکی کا اس طرح لوگوں کو اپنے بالغ ہونے پر گواہ بنانا اور اس کا

اظہار کرنا بہ ظاہر اس کی طبعی غیرت سے بعید معلوم ہوتا ہے۔ شریعت نے نکاح پر رضا مندی ہی کو اس کے لئے اتنا باعثِ شرم سمجھا تھا کہ اس کی خاموشی ہی کو رضا مندی کا درجہ دے دیا گیا۔ اس پر قیاس کرتے ہوئے فقہاء نے بالغ ہونے کے بعد اس کی خاموشی ہی کو نکاح پر رضا مندی تسلیم کر کے خیار بلوغ کا حق ختم کر دیا۔ حالانکہ اس کی وجہ سے جو دوسرا اثر مرتب ہوا وہ اس سے زیادہ ناگفتنی ہے۔ اس کی غیرت و حیا سے بعید ہے اور شریعت کے اس مذاق و مزاج کے منافی ہے جو اس کی فطری حیا اور طبیعت کی رعایت کرنا چاہتی ہے۔ بالخصوص ہندوستانی لڑکیوں کا جو مزاج ہے اس کے تحت ان کا اپنے حق کو استعمال کرنا اور بھی دشوار ہے۔ اور یہ طریق کار عملاً ان کے حق کو سلب کر لینے کے مترادف ہے۔

دوسری طرف یہ محض ایک ”اجتہادی“ اور قیاسی مسئلہ ہے جس پر کوئی نص موجود نہیں ہے اور جس کی وجہ محض ایک اجتہادی اصول کی بنا پر نہ کہ کسی اضطرار اور شرعی ضرورت کے بناء پر کذب بیانی تک کی اجازت دینی پڑتی ہے۔ اس کا تقاضا ہے کہ اس مسئلہ میں شبہ اور لڑکوں کی طرح باکرہ لڑکیوں کو بھی اس وقت تک خیار بلوغ حاصل ہو جب تک کہ وہ صراحۃً یا عملاً اپنی رضا مندی کا اظہار نہ کر دے۔

خیار بلوغ سے ناواقفیت

دوسرا مسئلہ یہ کہ اگر بالغ لڑکا یا لڑکی خیار بلوغ ہی سے واقف نہ ہو، تو اس کی اس ناواقفیت کو عذر نہیں تسلیم کیا جائے گا اور اس ناواقفیت کی وجہ سے اگر وہ کوئی ایسا عمل کر گزرے جو زوجین ہی کے درمیان جائز ہے تو خیار بلوغ کا حق ختم ہو جائے گا..... یہ بھی محض ایک اجتہادی رائے ہے۔ صاحب ہدایہ نے اس کی یہ دلیل پیش کی ہے کہ ہمارا ملک ”دارالعلم“ ہے اس لئے جہل کا اعتبار نہ ہوگا۔ ”والدار دار العلم فلم تعذر بالجهل“ اس کے برخلاف اگر کسی عورت کا نکاح غلامی کی حالت میں ہوا، پھر وہ آزاد کر دی گئی تو آزاد ہونے کے بعد اسے ”خیار عتق“ حاصل ہوتا ہے کہ عہد غلامی کے اس نکاح کو چاہے تو وہ باقی رکھے یا رد کر دے۔ فقہاء لکھتے ہیں کہ اگر ناواقفیت کی وجہ سے وہ اس خیار کا استعمال نہ کرے تو اس کا حق ساقط نہ ہوگا بلکہ باقی رہے گا اور ”جہالت“ کا عذر اس کے حق میں معتبر ہوگا۔ اس لئے کہ غلامی اور اپنے آقا کی خدمت کی وجہ سے اس کو یہ موقع ہی نہ مل سکا ہوگا کہ وہ اپنے اس شرعی حق سے واقف ہو۔ ”بخلاف المعتقة لأن الأمة لا تتفرغ لمعرفة فعدرت بالجهل بثبوت الخيار۔“^{۱۷}

خود صاحب ہدایہ کا استدلال بتاتا ہے کہ اصل میں یہ مسئلہ حالات اور عرف سے تعلق رکھتا ہے۔ چونکہ وہ

ایک ایسی جگہ سے تعلق رکھتے تھے جو دارالاسلام تھا اور اسلامی قانون اور شرعی احکام و حقوق سے عام لوگ بھی واقف ہوتے تھے، اس لئے انہوں نے بجا طور پر اس عذر کا اعتبار نہ کیا۔ لیکن ہندوستان دارالکفر ہے۔ اور خیالِ بلوغ جیسے دقیق مسائل کا پوچھنا ہی کیا ہے، عام مسائل سے بھی لوگ ناواقف ہیں، خود صاحبِ ہدایہ نے باندیوں کے حق میں ”جہالت“ کو عذر تسلیم کیا ہے اس لئے کہ وہ طلبِ علم کے لئے اپنے آپ کو فارغ نہیں کر پاتی ہیں، موجودہ زمانے میں اور ہمارے ملک میں جس پسماندہ اور ناخواندہ طبقہ میں نابالغی کے نکاح کا ایک حد تک رواج ہے وہ عموماً مزدور پیشہ اور مفلوک الحال ہے اور تلاشِ معاش اور حصولِ روزگار میں وہاں کمسن بچوں کو بھی اس طرح جوت دیا جاتا ہے کہ وہ تعلیم سے محروم رہ جاتے ہیں۔ اور لڑکیوں میں تو گویا تعلیم کا تصور ہی نہیں ہے۔ ان حالات میں یہ بات عین مناسب ہوگی کہ حالات کی تبدیلی کی وجہ سے ”جہالت“ کو ایک عذر تسلیم کر لیا جائے اور اگر ناواقفیت کی وجہ سے یہ بالغ ہونے والی لڑکیاں اپنی عدم آمادگی کا اظہار نہ کریں یا کوئی ایسی حرکت کر گذریں جو عملاً رضا مندی کو بتاتی ہو تو بھی ان کا حق باقی رہے اور اس کے باوجود بھی وہ قاضی کے ہاں فسخِ نکاح کا استغاثہ کرنے کی مجاز ہوں۔

جہل ایک شرعی عذر!

ہاں اس حقیقت کو بھی نظر انداز نہیں کیا جانا چاہیے کہ ”جہل“ بھی ان امور سے ہے جن کو شریعت نے ایک عذر کی حیثیت سے تسلیم کیا ہے، گو کہ فقہاء کے یہاں اس کی تفصیلات اور جزئیات میں اختلاف ہے تاہم فی الجملہ اس کا عذر ہونا سبھی نے تسلیم کیا ہے۔

خیالِ بلوغ تو بڑا اہم اور دور رس مسئلہ ہے جس کا دو آدمیوں کی زندگی پر پوری زندگی کے لئے اثر پڑتا ہے۔ ہم تو یہ دیکھتے ہیں کہ شریعت نے چھوٹی چھوٹی باتوں میں بھی ایسے شخص کو معذور سمجھا ہے جو اپنی جہالت کی وجہ سے خلافِ شرع کام کر گذرے۔

حضرت معاویہ بن حکم سلمیٰ کو یہ بات معلوم نہ تھی کہ نماز کی حالت میں گفتگو اور بات چیت حرام کر دی گئی ہے وہ حضور کے ساتھ جماعت سے نماز ادا کر رہے تھے۔ ایک شخص کو چھینک آئی کہتے ہیں میں نے کہا ”یرحمک اللہ“ دیکھا لوگ میری طرف آنکھیں مار رہے ہیں۔ میں نے کہا ان کی مائیں ان کو نگل جائیں۔ کیا بات ہے کہ تم لوگ میری طرف دیکھ رہے ہو؟ اب وہ رانوں پر ہاتھ مارنے لگے میں نے جو دیکھا تو وہ مجھے خاموش کر رہے تھے۔ خیر میں چپ ہو گیا، جب رسول اللہ ﷺ نماز سے فارغ ہوئے۔ میرے ماں باپ آپ پر قربان کہ میں نے نہ آپ سے پہلے آپ کا سا معلم دیکھا اور نہ آپ کے بعد، خدا کی قسم نہ آپ نے مجھ پر غصہ کیا نہ مارا اور نہ برا بھلا کہا

بس یہ فرمایا نماز میں انسانی گفتگو مناسب نہیں اس میں تو تسبیح، تکبیر اور قرآن مجید کی تلاوت ہونی چاہیے۔^۱

اس طرح نماز جیسی عبادت میں کہ اگر فاسد ہو جائے تو اس کا اعادہ چنداں دشوار نہیں، پھر بھی آپ نے جہالت کو ایک عذر تسلیم کیا اور ان کو نماز کے اعادہ کا حکم نہیں دیا۔ اسی بناء پر فقہاء کے ہاں اس میں بڑا توسع نظر آتا ہے کہ اگر کوئی عربی شخص غیر عربی زبان میں اپنی ناواقفیت میں طلاق، قسم، کفر یا خرید و فروخت وغیرہ کا جملہ ادا کر دے تو اس کا اعتبار نہ ہوگا اور حد نہیں لگائی جائے گی..... ”لو جہل تحريم الخمر عذر ولم یحد“ روزہ دار کو معلوم نہ ہو کہ کھانا ناقض صوم ہے اور ماحول ایسا ہو کہ یہ ناواقفیت بعید از قیاس نہ ہو تو روزہ نہ ٹوٹے گا۔ ”لو اکل الصائم جاهلا بالتحريم وكان یجهل مثل ذالك لم یفطر ولا یفطر.“^۲

جب ان معمولی مسائل میں ”جہل“ کا اعتبار ہے تو کیا یہ بات مناسب نہ ہوگی کہ خیابان بلوغ جیسے اہم مسئلہ میں ہندوستان اور اس جیسے ممالک کے ماحول و سماج کو پیش نظر رکھتے ہوئے اس کو عذر مان لیا جائے؟



^۱ مسلم، ابوداؤد، نسائی عن معاذ بن حکم صحیح مسلم: ۲۰۳/۱ عن معاویہ بن حکم سلمی

^۲ النثور فی القواعد للنور کشی: ۱۶/۲، ۱۵/۲

نفقہ نہ ادا کرنے کی بناء پر فسخ نکاح

نکاح کی وجہ سے مرد و عورت کے ایک دوسرے پر جو حقوق واجب ہوتے ہیں ان میں ایک اہم ترین حق بیوی کا نفقہ ہے جو تین چیزوں کو شامل ہے، خوراک، پوشاک اور مکان، قرآن مجید نے مختلف مواقع پر اس کی تصریح ہے کہ: ﴿وَعَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ﴾^۱ ”شوہر کے ذمہ بیویوں کا کھانا اور کپڑا ہے معروف طریقہ پر“ ﴿وَلِيَنْفِقَ ذَوْسَعَةً مِّنْ سَعَتِهِ وَمِنْ قَدَرِ عَلَيْهِ رِزْقَهُ فَلْيَنْفِقْ مِمَّا آتَاهُ اللَّهُ﴾^۲ ”اور اہل کشتاں کو چاہیے کہ اپنی کشتاں کے مطابق خرچ کریں اور جن پر روزی تنگ ہو ان کو بھی چاہیے کہ اللہ کی عطا کے مطابق نفقہ دیں.....“ ﴿اسْكُنُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ سَكَنْتُمْ﴾^۳ ”جہاں تم خود رہو وہیں ان کو (اپنی بیویوں کو) بھی رکھو۔“

احادیث سے یہ ثابت ہے کہ بیوی کا نفقہ شوہر کے ذمہ واجب ہے۔ آپ نے حجۃ الوداع کے موقع پر فرمایا: ”ولهن عليكم رزقهن وكسوتهن بالمعروف“^۴ ”تمہارے ذمہ بھلے طریقہ پر بیویوں کا کھانا اور کپڑا ہے۔“

حضرت ابوسفیان کی بیوی نے ان کے بخل کی شکایت کی تو آپ نے اجازت دی کہ ان کے مال میں سے اتنا لے لو جو تمہارے اور تمہارے بچے کے لئے کفایت کر جائے۔^۵

حضرت معاویہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ قشیری نے دریافت کیا کہ بیوی کا ہم پر کیا حق ہے تو آپ نے حقوق بتاتے ہوئے فرمایا ”تطعمها إذا طعمت وتكسوها إذا اكتسيت“^۶

چنانچہ ابن قدامہ نے لکھا کہ اگر شوہر بالغ ہو اور بیوی ناشزہ اور نافرمان نہ ہو تو تمام اہل علم کا اس بات پر اتفاق ہے کہ اس کا نفقہ شوہر کے ذمہ واجب ہوگا۔

اب سوال یہ ہے کہ شوہر اگر نفقہ ادا نہ کرے تو کیا حکم ہوگا، آیا بیوی کو طلاق طلب کرنے اور نکاح کے فسخ

^۱ صحیح مسلم

^۲ الطلاق

^۳ الطلاق

^۴ البقرہ ۲۳۳

^۵ ابوداؤد: ۲۹۱/۱، باب فی حق المرأة علی زوجها

^۶ بخاری ۸۰۸/۲ و مسلم عن عائشہ رضی اللہ عنہ

^۷ المغنی لابن قدامہ: ۱۵۶/۸

کرا لینے کا حق ہوگا یا اس پیچیدہ صورت حال سے بچنے کے لئے کوئی تدبیر کی جائے گی؟..... پھر یہاں یہ بھی جان لینا چاہیے کہ نفقہ نہ ادا کرنے کی تین صورتیں ہو سکتی ہیں، نفقہ ادا کرنے پر قادر ہی نہ ہو، قادر ہو اور موجود بھی ہو لیکن ادا نہ کرے، شوہر موجود ہی نہ ہو بلکہ غائب ہو گیا ہو۔

اس مسئلہ میں عام فقہاء جن میں امام مالک، امام شافعی اور امام احمد رحمہم اللہ تعالیٰ بھی شامل ہیں۔ اس بات کو تسلیم کرتے ہیں کہ اس کی وجہ سے بیوی کو فسخ نکاح کا مطالبہ کرنے کا حق حاصل ہے۔ البتہ طریق کار اور شرطوں میں ان کے درمیان کچھ اختلاف بھی ہے۔ جب کہ امام ابو حنیفہ رحمہم اللہ تعالیٰ محض اس کی وجہ سے فسخ نکاح کی اجازت نہیں دیتے۔ علامہ محمد بن اسماعیل صنعانی (۱۰۵۹-۱۱۸۲) نے نقل کیا ہے کہ یہی رائے اصحاب طوہر اور صحابہ میں حضرت عمر، علی اور ابو ہریرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہم کی بھی ہے۔

احناف کی دلیلیں

احناف کی دلیلیں اس طرح ہیں: قرآن مجید کا ارشاد ہے: ﴿وَلْيَنْفِقْ ذُو سَعَةٍ مِّنْ سَعَتِهِ وَمَن قَدَرَ عَلَيْهِ رِزْقُهُ فَلْيَنْفِقْ مِمَّا آتَاهُ اللَّهُ لَا يَكْلِفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا مَا آتَاهَا﴾ ﴿خوش حال کو چاہیے کہ اپنی خوشحالی کے مطابق خرچ کرے اور جو تنگ دست ہو اس کو چاہیے کہ اللہ نے جو عطا کیا ہے اس کے مطابق خرچ کرے۔ اللہ تعالیٰ ہر شخص کو اس کے مطابق ہی ذمہ داری سونپتا ہے جو اس کو دیتا ہے۔

اس آیت سے معلوم ہوتا ہے کہ وسعت و کسائش کے مطابق ہی مرد پر اللہ کی دی ہوئی روزی میں سے نفقہ واجب ہے اور اسی کا وہ مکلف ہے اس طرح اگر کوئی مفلس اور بالکل ہی تنگ دست ہے تو اس پر نفقہ ہی واجب نہیں ہے، اس لئے اس صورت میں اس کا نفقہ نہ ادا کرنا کوئی جرم قرار نہیں دیا جاسکتا۔

۲ حدیث سے ثابت ہے کہ ایک دفعہ ازواج مطہرات رضی اللہ تعالیٰ عنہن نفقہ کا مطالبہ کر رہی تھیں، اسی دوران ابو بکر و عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہما شریف لائے۔ دوران گفتگو ان حضرات کو معلوم ہوا تو حضرت ابو بکر رضی اللہ تعالیٰ عنہ حضرت عائشہ کی اور حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ حضرت حفصہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کی سرزنش کرنے لگے کہ تم لوگ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے وہ مانگتی ہو جو آپ کے پاس نہیں ہے۔ آپ نے ان حضرات کو اس سے منع نہیں فرمایا۔ اس سے معلوم ہوا کہ شوہر اگر نفقہ کی ادائیگی سے عاجز ہو تو اس پر نفقہ واجب ہی نہیں رہتا ہے، ورنہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم ضرور منع فرماتے کہ یہ ان کا حق ہے، ان کو مانگنے دو۔

۱۔ رحمۃ الامۃ: ۳۲۰ المحلی: ۱۳۴/۱۰ ۲۔ سبل السلام شرح بلوغ المرام: ۲۲۳/۱ ۳۔ الطلاق

۴۔ آیت تنخیر کے ذیل میں کتب تفسیر میں یہ واقعہ موجود ہے۔ دیکھئے: الدر المنثور: ۶/۹۹، ۵۹۱ والجامع لاحکام القرآن

للقرطبی: ۱۴/۶۹، ۱۶۲

۳ حضور ﷺ کے زمانہ میں کس قدر افلاس تھا، وہ واضح ہے، صحابہ رضی اللہ تعالیٰ عنہم کے یہاں عام طور پر فاقوں کی نوبت آتی تھی، مگر ایسا کوئی واقعہ نہیں ملتا کہ آپ نے نفقہ سے عاجز ہونے کی وجہ سے کسی کا نکاح فسخ کیا ہو۔

جمہور کی دلیلیں

جمہور کی دلیلیں یہ ہیں: اللہ تعالیٰ نے فرمایا:

”الطلاق مرتان فامساک بمعروف او تسريح باحسان“ (عورتوں کو تکلیف میں مبتلا نہ رکھو، یا تو بھلے طریقے پر روک رکھو یا خوش اسلوبی کے ساتھ چھوڑ دو)۔

اس سے معلوم ہوا کہ بیوی کو کسی قسم کا ضرر پہنچانا جائز نہیں، جس میں نفقہ سے محروم رکھنا بھی داخل ہے اور ایسی صورت میں یا تو امساک بالمعروف کرنا چاہیے کہ اس کے حقوق ادا کرتے ہوئے اس کو رکھا جائے یا تسريح بالاحسان یعنی گلو خلاصی کر دی جائے لہذا جب وہ ”امساک بالمعروف“ پر قادر نہیں ہے تو ”تسريح بالاحسان“ اس پر واجب ہے اور وہ اس پر آمادہ نہیں ہے تو قاضی اس کی طرف سے طلاق دے دے گا۔

۲ دارقطنی اور بیہقی نے حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے حضور ﷺ کا اس شخص کے حق میں جو بیوی کا نفقہ ادا نہ کر سکے، فرمان نقل کیا ہے کہ ”يفرق بينهما“ (دونوں کے درمیان تفریق کر دی جائے گی)۔

۳ سعید بن منصور رحمہ اللہ تعالیٰ نے سعید بن مسیب رحمہ اللہ تعالیٰ سے نقل کیا ہے کہ ان سے ایسے اشخاص کے بارے میں پوچھا گیا تو فرمایا۔ ”يفرق بينهما“..... پھر جب ”ابو الزناد“ نے سعید رحمہ اللہ تعالیٰ سے دریافت کیا ”کیا یہ سنت“ ہے؟ تو فرمایا ”ہاں! سنت ہے“..... یہ روایت گو کہ مرسل ہے مگر سعید بن مسیب رحمہ اللہ تعالیٰ کی مرسل روایات تقریباً تمام ہی محدثین و فقہاء کے ہاں قابل استدلال ہیں۔

حافظ ابن حزم نے اس کی یہ توجیہ کرنے کی کوشش کی ہے کہ ”سنت“ سے حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی سنت مراد ہے، مگر یہ عرف و استعمال کے بالکل خلاف ہے۔ ”سنت“ کا مطلق لفظ صاف بتاتا ہے کہ حضرت سعید رحمہ اللہ تعالیٰ نے اس کو آپ ﷺ کی اور آپ ﷺ کے عہد کی سنت قرار دیا ہے۔

۴ حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کا عمل عبداللہ بن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے امام شافعی اور بیہقی رحمہما اللہ تعالیٰ نے اس طرح نقل کیا ہے۔

”كتب عمر إلى أمراء الأجناد ادعوا فلا ناسا انقطعوا عن المدينة“

وَرَحَلُوا عَنْهَا إِمَّا أَنْ يَرْجِعُوا إِلَى نِسَاءِهِمْ وَإِمَّا أَنْ يَبْعَثُوا بِنَفَقَتِهِنَّ إِلَيْهِنَّ وَأَمَّا أَنْ يَطْلُقُوا وَيَبْعَثُوا بِنَفَقَةٍ مَاضِيَةٍ وَبِذَلِكَ يَكُونُ لِلْمَرْأَةِ حَقٌّ فِي مَحَاسِبَةِ الزَّوْجِ بِالنَّفَقَةِ الْمَاضِيَةِ فَإِنْ أَمْتَنَعَ الزَّوْجُ عَنِ الْإِنْفَاقِ فَالزَّوْجَةُ بِالْخِيَارِ إِنْ شَاءَتْ بَقِيَتْ عَلَى نِكَاحِهَا وَإِنْ شَاءَتْ طَلَبَتْ التَّفْرِيقَ“^۱

ترجمہ: ”حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے امراء لشکر کو لکھا کہ فلاں فلاں شخص کو کہو (جو مدینہ سے چلے گئے تھے اور وہاں سے کوچ کر چکے تھے) کہ یا تو اپنی بیویوں کے پاس واپس آئیں یا ان کا نفقہ بھیجیں اور یا طلاق دے دیں اور گزرے ہوئے دنوں کا نفقہ بھی بھیجیں اور اسی لئے عورت کو اس بات کا حق ہے کہ شوہر سے گزرے ہوئے دنوں کے نفقہ کا حساب بھی کر لے پس اگر شوہر نفقہ ادا کرنے سے رک جائے تو بیوی کو اختیار ہوگا اگر چاہے تو اس نکاح کو باقی رکھے یا علیحدگی کا مطالبہ کرے۔“

- ۵) آپ نے فرمایا ”لا ضرر ولا ضرار“ (نہ نقصان اٹھاؤ نہ پہنچاؤ) یہ فقہ کا ایک عام اور بنیادی قاعدہ بھی ہے اس کا بھی تقاضا ہے کہ دفع ضرر کے لئے قاضی مرد کو طلاق پر مجبور کرے یا اس کی طرف سے طلاق دے دے۔
- ۶) اگر کوئی شخص غلام کا نفقہ ادا نہ کر سکے تو احناف بھی کہتے ہیں کہ اس پر واجب ہے کہ اسے فروخت کر کے اپنی ملکیت سے نکال دے۔ تو بیوی کے حق میں تو بدرجہ اولیٰ یہ بات واجب ہوگی کہ اس کو طلاق دے کر آزاد کر دیا جائے۔
- ۷) نامردی کی وجہ سے احناف کے یہاں بھی بیوی فسخ نکاح کا مطالبہ کر سکتی ہے حالانکہ اس کی ضرورت وقتی بھی ہے اور بھوک کے مقابلے قابل برداشت بھی۔ اس کا تقاضا ہے کہ نفقہ سے محرومی کی صورت میں بدرجہ اولیٰ فسخ نکاح کے مطالبہ کا حق ہو۔

احناف کے دلائل پر ایک نظر

احناف نے جو دلائل پیش کئے ہیں حقیقت یہ ہے کہ ان کے مدعا کو ثابت کرنے کے لئے کافی نہیں ہیں، قرآن کی جس آیت (الطلاق سے) کا حوالہ دیا گیا ہے اس سے زیادہ سے زیادہ یہ بات ثابت کی جاسکتی ہے کہ مرد اگر نفقہ پر قادر نہ ہو تو بیوی کا نفقہ اس کے ذمہ واجب نہ ہوگا لیکن عورت کو طلاق کے مطالبہ کا حق حاصل ہوگا یا نہ ہوگا؟ یہ بالکل علیحدہ مسئلہ ہے اور قرآن نے اس کا کوئی ذکر نہیں کیا ہے۔

حدیث سے بھی صرف اس قدر ثابت ہے کہ ازواج نے نفقہ کا مطالبہ کیا یہ مطالبہ عدم قدرت کی وجہ سے ناواجبی تھا اس لئے آپ نے شیخین رضی اللہ تعالیٰ عنہم کی تنبیہ پر خاموشی اختیار فرمائی۔ خصوصاً اس وجہ سے کہ وہ اپنی بیویوں کو تنبیہ کر رہے تھے اور باپ کو اس کا حق حاصل ہے۔ ہاں اگر ازواج مطہرات علیحدگی کا مطالبہ کرتیں اور

^۱ موسوعة عمر بن الخطاب: ۶۴، نفقه الزوجه

اب بھی آپ سکوت اختیار فرماتے تو یہ استدلال بجا ہوتا۔

اسی طرح یہ کہنا کہ نفقہ میں تنگی کی وجہ سے کسی صحابی کا نکاح فسخ نہیں کیا گیا بھی اس وقت دلیل بن سکتا ہے جب یہ بات ثابت ہوتی کہ بعض صحابہ کی بیویوں نے طلاق کا مطالبہ کیا ہو اور آپ نے مسترد کر دیا ہو۔ جب بیویوں نے مطالبہ ہی نہیں کیا اور اس کا ثبوت نہیں ہے، تو اس کی وجہ سے فسخ نکاح کا ثبوت کیونکر مل سکتا ہے؟

موجودہ حالات کا تقاضا

لیکن دلائل سے قطع نظر فقہاء احناف رحمہم اللہ تعالیٰ نے ایسی عورتوں کے لئے جو متبادل اور حل پیش کیا ہے موجودہ حالات میں وہ قریب قریب ناقابل عمل ہے جہاں اسلامی حکومت ہو، عدل و انصاف کا کم مدتی اور سہل نظام موجود ہو، اسلامی بیت المال ہو جس کا ایک مستقل مقروضوں کی اعانت اور ان کے قرضوں کی ادائیگی میں مدد اور محتاجوں کے لئے سرکاری خزانہ سے کفالت کی گنجائش ہو۔ پھر اسلامی حکومت یا شریعت کے نفاذ کی وجہ سے اخلاقی برائیاں اور اس کے محرکات کم سے کم ہوں وہاں اگر عورت کو شوہر کے نام پر قرض لینے کو کہا جائے تو یہ قابل عمل بھی ہے اور قابل فہم بھی۔

لیکن جہاں نہ اسلامی حکومت ہے نہ اسلامی بیت المال ہے، پیسوں اور روپیوں میں انسانی عصمت و عفت کا برسر عام سودا ہوا کرتا ہو اور پیسوں کی کھنک پر عورتوں کے گریبان عصمت کے تار تار الگ کئے جاتے ہوں۔ سود کی لعنت نے قرض حسنہ کے بجائے پیسوں سے پیسے حاصل کرنے کی ہوس پیدا کر رکھی ہو، مقروض کے لئے تعاون کی کوئی خاص مد نہ ہو اور بے سہاروں کی کفالت کا کوئی نظام نہ ہو اور عدالت سے انصاف حاصل کرنے کے لئے نہ صرف زر کثیر بلکہ ”صبر ایوب“ بھی مطلوب ہو، وہاں بھی اگر عورتوں کا نکاح ان کے مطالبہ کے باوجود شوہر سے فسخ نہ کیا جائے تو یہ اس کی جان کے لئے بھی مہلک ہے اور اس میں اس کی عصمت و عفت کے لئے بھی خطرہ ہے۔ اس لئے ضروری ہے کہ ہندوستان جیسے ممالک میں اس مسئلہ میں جمہور فقہاء کے مسلک پر عمل کیا جائے اور سیدنا عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی نظیر کو پیش نظر رکھا جائے۔

مالکیہ کا مسلک

البتہ دیکھنا چاہیے کہ اس سلسلہ میں طریق کار کیا اختیار کرنا چاہیے۔ اس کے لئے ضروری ہے کہ ائمہ ثلاثہ کے مسلک کی تفصیلات پر ایک نظر ڈال لی جائے۔

امام مالک کے مسلک کی تفصیل اس طرح ہے:

..... شوہر گزرے ہوئے ایام کا نفقہ دینے پر قادر نہ ہو مگر حالیہ دنوں کا نفقہ دیتا رہے، تو بیوی کو حق نہیں کہ فسخ

نکاح کا مطالبہ کرے۔ ”ولہا الفسخ إن عجز عن نفقة حاضرة لا ماضية“ اگر نکاح کے وقت عورت شوہر کی تنگ دستی فقر و محتاجی اور نفقہ ادا کرنے کی عدم استطاعت سے واقف ہو یا اس کو واقف کرادیا گیا ہو، پھر بھی اس مرد سے نکاح کر لے تو اب بھی اس کو حق نہیں کہ شوہر کی تنگ دستی کی بنا پر نفقہ کا مطالبہ کرے۔ ”إن لم تعلم حال العقد فقره۔“

..... عورت کا معیار زندگی کچھ بھی ہو لیکن مرد معمولی قسم کی غذا اور کپڑا بھی مہیا کر سکے تو عورت فسخ نکاح کا مطالبہ نہیں کر سکتی۔ ”إن قدر على القوت ولو من خشن المأكل وهي عليه القدر أو خبز بغير ادم وعلى مايواری العودة ولو من غليظ الصوف (وان) كانت (غنية) شأنها لبس الحرير۔“ قاضی کے پاس جب شوہر کا نفقہ ادا کرنے سے عاجز ہو جانا ثابت ہو جائے اور شوہر موجود ہو تو قاضی اپنی صوابدید سے اس کو کسب معاش اور ادائیگی نفقہ کے لئے ایک مہلت دے۔ اگر اب بھی وہ نفقہ ادا نہ کر سکے تو قاضی اسے حکم دے کہ یا تو نفقہ ادا کرو یا پھر فی الفور اپنی بیوی کو طلاق دے دو۔ اگر شوہر طلاق دینے سے گریز کرے تو خود قاضی اس کی طرف سے طلاق دے دے۔ ”فان أثبت عسره تلوم له بالا جتهاد والا امر بها اوبالطلاق بلا توم فان طلق أو أنفق وإلا طلق عليه بأن يقول الحاكم فسخت نكاحه۔“

اگر شوہر موجود نہ ہو نہ عورت کے لئے نفقہ چھوڑ کر گیا ہو نہ خود عورت نے نفقہ معاف کیا ہو اور نہ شوہر کی طرف سے نفقہ کی ادائیگی کا وکیل ہو، تو اگر اتنا دور ہے کہ آتے آتے دس دن لگ جائیں گے۔ تو قاضی نکاح فسخ کر دے گا اور اگر شوہر قریب ہی ہو تو اسے طلب کرے گا کہ خود آؤ یا نفقہ بھیجوا یا پھر طلاق دے دو، اور شوہر اگر اس کی عدول حکمی کرے تو عام اصول کے مطابق خود قاضی کو اختیار حاصل ہو جائے گا کہ وہ طلاق دے دے۔

..... اگر شوہر صرف اس قدر نفقہ ادا کرنے پر قادر ہو کہ بیوی جی لے اور موت و ہلاکت سے اپنے کو بچالے مگر آسودہ و مطمئن نہ ہو سکے تو اس نفقہ کا بھی اعتبار نہیں اور قاضی اس کا نکاح فسخ کر دے گا۔ ”(كان وجد مایسد الرمق) ای مایحفظ الحياة خاصة دون شعب معتادو متوسط فانه يطلق عليه اذ لا صبر لها عادة علی ذلك۔“

..... البتہ اگر عدت کے دوران ہی شوہر بیوی کا مروج طریقہ پر نفقہ ادا کرنے پر قادر ہو گیا، تو اسے بیوی کو لوٹا لینے کی گنجائش ہوگی۔ عدت گزر جانے کے بعد یہ حق باقی نہیں رہے گا۔ ”(وله) ای لزوج الذی طلق عليه لعسرة (رجعتها) ان وجد فی العدة یساراً یقوم بواجب مثلها عادة۔“^۱

^۱ الشرح الصغير للدردير علی اقرب المسالك الی مذهب الامام مالک: ۴۶/۲، ۲۴۵ والثمر الدانی فی تقریب المعانی شرح رسالة ابن ابی زید القيروانی: ص ۴۹۳

..... اگر شوہر نے نفقہ ادا نہ کرنے کی وجہ یہ بتائی کہ وہ اس سے عاجز تھا لیکن قاضی کے سامنے وہ اپنی مجبوری ثابت نہ کر سکا تو قاضی فی الفور اس کی طرف سے طلاق دے دے گا۔ ”یدعی العجز عن النفقة ولم یثبت عجزه فی هذه الحالة یطلق علیه القاضی حالاً علی المعتمد۔“

..... اور اگر وہ قدرت کے باوجود نفقہ ادا نہ کرے اور خود اس کا معترف ہو تو ایک رائے یہ ہے کہ اس کو قید کر دیا جائے۔ یہاں تک کہ نفقہ ادا کرنے لگے۔ ایک رائے یہ ہے کہ اس سے طلاق دلوائی جائے تاہم اگر وہ ان میں سے کسی کو قبول نہ کرے تو پھر قاضی نکاح فسخ کر دے گا۔ ”فاذا لم یجب علیه بشیء طلق القاضی علیه فوراً۔“

شواہد کا مسلک

امام شافعی رَحِمَہُ اللہُ تَعَالٰی کے ہاں احکام اس طرح ہیں:

..... شوہر آخری درجہ کا نفقہ۔ لباس اور رہائش گاہ بھی فراہم نہ کر سکتا ہو۔ ”أن یعجز عن أقل نفقة۔“

..... موجودہ دنوں اور آنے والے دنوں کا نفقہ بھی ادا نہ کر سکے۔ گزشتہ دنوں کا بقایا ادا نہ کر سکے تو اس کی وجہ سے نکاح فسخ نہ ہوگا۔ ”ان یکون عاجزاً عن النفقة الحاضرة أو المستقبلية أما العجز عن النفقة المتجمدة فلا فسخ به۔“

بیوی کا نفقہ ادا کرنے پر قادر نہ ہو۔ اس کے خادم کا نفقہ ادا نہ کر سکے تو موجب فسخ نہیں۔ ”أن یکون عاجزاً عن نفقة الزوجة۔“

ان شرطوں کے ساتھ شوہر کی عسرت کی بنا پر قاضی عورت کا نکاح فسخ کر دے گا۔

..... اگر شوہر خوش حال ہو لیکن قصداً نفقہ نہ ادا کرے تو نکاح فسخ نہ کیا جائے گا، بلکہ عدالت جبراً اس سے نفقہ وصول کرے گی۔

..... اگر شوہر غائب ہو تو اس کے خوش حال اور تنگ دست ہونے کا اعتبار ہوگا۔ اگر تنگ دست ہے تو قاضی نکاح فسخ کر دے گا۔ اور خوش حال ہو اور اس کی جائیداد موجود ہو تو چاہے اس کا کوئی پتہ نہ چلتا ہو پھر بھی نکاح فسخ نہیں ہوگا بلکہ اس کے مال میں سے نفقہ ادا کیا جائے گا۔ ”وإذا كان الزوج غائباً ولم یثبت العسرة ببينة یکون كالحاضر الممتنع فلیس لها طلب فسخ نکاحه سواء انقطع خبره أو لم ينقطع علی المعتمد۔“

۱۔ الفقه الاسلامی وادلتہ: ۵۸۳/۴

۲۔ کتاب الفقه علی المذاهب الاربعہ: ۵۸۲/۴۔ یہی رائے امام احمد کی بھی

۳۔ کتاب الفقه علی المذاهب الاربعہ: ۵۸۳/۲

۴۔ الاقناع: ۱۴۸/۴

..... البتہ عورت کی نکاح سے قبل شوہر کے حالات سے واقفیت اور ناواقفیت کا اعتبار نہیں۔ اگر وہ واقف ہو پھر بھی نکاح کے بعد نفقہ سے محرومی کی وجہ سے اسے طلاق کا مطالبہ کرنے کا حق ہوگا۔ اس لئے کہ ممکن ہے اس نے اس توقع پر نکاح کیا ہو کہ آئندہ وہ کسب معاش کرنے لگے گا۔ ”ولا يشترط عدم علمها بفقره عند العقد فاذا علمت ورضيت به ثم عجز عن الانفاق كان لها الفسخ“ اور خود امام شافعی رَحِمَهُ اللہُ تَعَالٰی کے الفاظ میں ”ولو عدمت عسرة لانه يمكن أن يوسر.“^۱

..... شوافع کے مسلک کی ایک خاص قابل ذکر بات یہ ہے کہ اگر قاضی عورت کے حلقہ میں نہ رہتا ہو تو وہ شوہر کو نفقہ حاصل کرنے کے لئے تین دنوں کی مہلت دے کر خود بھی اپنے آپ کو طلاق واقع کر سکتی ہے۔ ”فاذالم يكن في جهتها قاضي ولا محكم أمهله ثلاثة أيام وفسخت العقد في صبيحة الرابع بنفسها.“^۲

حنابلہ کا مسلک

امام احمد رَحِمَهُ اللہُ تَعَالٰی کے ہاں اکثر مسائل شوافع کے مطابق ہیں، عورت کے نکاح سے پہلے شوہر کی عسرت سے واقفیت بلکہ اس پر راضی ہونے کے باوجود عورت طلاق کا مطالبہ کرنے کی مجاز ہے، شوہر کو نفقہ فراہم کرنے کی مہلت ان کے ہاں بھی تین دن ہے۔ امام احمد رَحِمَهُ اللہُ تَعَالٰی کہتے ہیں کہ جو شوہر صانع یا تاجر وغیرہ ہو اور وقتی تنگی یا بیماری میں مبتلا ہے اس کے لئے کچھ زیادہ دنوں کی مہلت دی جائے گی۔ البتہ عورت کا نکاح فسخ کرنے کا مجاز صرف قاضی ہی ہوگا۔^۳

”وإن عسر الزوج بنفقتها أو ببعضها من نفقة العسر لا بما زاد منها أو أعسر بالكسوة أو ببعضها أو بالسكنى أو المهر بشرط خیرت علی التراخی بین الفسخ من غیر انتظار و بین المقام وتمكينه ولو كانت موسرة فان اختارت المقام أو رضيت بعسرتة أو تزوجته عالمة به أو بشرط أن لا ينفق عليها أو أسقطت النفقة المستقبلة ثم بدالها الفسخ فلها ذلك“^۴

مہلت کی مدت

شوہر کو نفقہ ادا کرنے پر قدرت کے لئے کس قدر مہلت دی جائے گی۔ اس سلسلہ میں علامہ صنعانی نے لکھا

^۱ کتاب الفقہ علی المذاهب الاربعہ: ۵۸۲/۲

^۲ مختصر المزنی: ۲۳۳

^۳ الاقناع: ۱۴۶/۴

^۴ حوالہ سابق

ہے کہ امام مالک کے ہاں ایک ماہ، امام شافعی کے ہاں تین دن حمد کے ہاں ایک سال، بعض حضرات کے یہاں ایک ماہ اور دو ماہ کی مدت ہے، نیز اوپر امام احمد کے ہاں بھی تین دنوں کی مہلت کا ذکر ہو چکا ہے، لیکن صحیح بات یہ ہے کہ یہ مسئلہ قاضی کی صوابدید پر منحصر ہونا چاہیے۔ جیسا کہ علامہ ابو برکات الدردیر نے الشرح الصغیر میں اور حاوی نے اس کے حاشیہ میں لکھا ہے اور اوپر اس کا ذکر بھی ہو چکا ہے، صنعانی جو خود شافعی ہیں وہ بھی یہی کہتے ہیں:

”قلت لا دلیل علی التعیین بل ما یحصل بہ التضرر“^۱
 ترجمہ: ”میں کہتا ہوں کہ متعین کرنے کی کوئی دلیل نہیں بلکہ وہ تمام عیوب اسی میں شامل ہیں جن سے ضرر پیدا ہو۔“

کلمہ آخر

مختلف مذاہب کی تفصیلات موجودہ حالات و ماحول اور شریعت اسلامی کی روح کو سامنے رکھنے سے اس طرف ذہن جاتا ہے کہ فقہ مالکی پر اس مسئلہ میں ہندوستان میں عمل کیا جائے۔ البتہ اس مسئلہ میں کہ عورت پہلے سے شوہر کی تنگدستی سے واقف ہو اس رائے کو اختیار کیا جائے جو شوائع اور حنا بلہ کی ہے اور اس کی وجہ سے نکاح فسخ ہوا کرے۔ اس لئے کہ نفقہ عورت کا ایک مستقل حق ہے جو یوماً فیوماً واجب ہوتا ہے۔ اگر ایک بار وہ اس سے اپنی بے وقوفی یا مستقبل کی توقع پر دستبردار بھی ہو جائے تو اس کو مجبور نہیں کیا جاسکتا کہ وہ آئندہ بھی اس قوام حیات سے محروم ہی رہ کر زندگی بسر کرتی رہے۔



^۱ سبل السلام: ۲۲۵/۱

^۲ اور اسی پر دارالقضاء امارت شرعیہ بہار اڑیسہ میں بھی عمل ہے۔

مفقود الخبر اور غائب شخص کی بیوی کا حکم

مفقود الخبر شوہر کی بیوی کا کیا حکم ہوگا؟ اس سلسلہ میں مختلف سوالات ہیں جن کی وضاحت ضروری ہے:

- ۱ مفقود الخبر کا اطلاق کس پر ہوگا؟
 - ۲ مفقود الخبر شخص کی بیوی نکاح کی مجاز ہوگی یا نہیں؟ اور اگر ہوگی تو اس کے لئے کتنی مدت اور کیا شرطیں ہیں؟
 - ۳ مفقود الخبر شخص اگر بیوی کی گذراوقات کے لئے کچھ چھوڑ کر نہ جائے اور نہ خود بیوی کے لئے کفالت کا کوئی اور ذریعہ ہے تو کیا اب بھی اسے ایک مدت تک انتظار اور صبر کرنا ہوگا؟
 - ۴ مفقود الخبر اگر اپنی بیوی کے نکاح کے بعد آئے تو اب وہ عورت کس کی بیوی تصور کی جائے گی؟
 - ۵ جو شخص بالکل لاپتہ نہ ہو لیکن آتا نہ ہو، غائب رہتا ہو، اس کا کیا حکم ہوگا؟
- ہندوستان کے موجودہ حالات میں غربت و افلاس اور معاشی عسرت و تنگی کے باعث پسماندہ طبقات میں مردوں کے فرار اور لاپتہ ہو جانے کے واقعات جس کثرت سے پیش آرہے ہیں اور عورتوں کی کمپرسی اور غربت و بے سہارگی کی وجہ سے جن فتنوں کا اندیشہ دامن گیر رہتا ہے، اس نے اس مسئلہ کو بہت اہم بنا دیا ہے۔ آئیے ہم اس مسئلہ پر کتاب و سنت اور فقہ اسلامی کی روشنی میں غور کریں۔

مفقود الخبر

مفقود الخبر سے وہ شخص مراد ہے جو اس طرح غائب ہو کہ کچھ پتہ نہ ہو کہ وہ کہاں ہے؟ اور زندہ ہے بھی یا نہیں ہے؟ ابو الحسن القدوری کے الفاظ میں ”فلم يعرف له موضع ولا يعلم أحيى هو أم ميت“، شرف الدین مقدسی نے اس کی مثال دیتے ہوئے لکھا ہے جیسے کوئی شخص اہل و عیال کے درمیان سے گم ہو جائے۔ نماز کو نکلے اور واپس نہ آئے۔ کسی قریبی جگہ کسی ضرورت کے لئے جائے اور پھر اس کا کوئی پتہ نہ چلے یا کسی ریگستان یا میدان جنگ کو کوچ کر جائے یا کسی کشتی میں سوار ہو جو ڈوب جائے اور یقین کے ساتھ معلوم نہ ہو کہ وہ بھی ڈوب

گیا یا بچ گیا۔..... اس طرح جو شخص کبھی یہاں کبھی وہاں رہے۔ کسی ایک جگہ جم کر نہ رہے اور اہل حق کا حق ادا نہ کرے، وہ فقہاء کی اصطلاح میں ”مفقود الخبر“ نہیں سمجھا جائے گا۔

مفقود الخبر شخص کی بیوی

مفقود الخبر شخص کی بیوی دوسرے سے نکاح کی مجاز ہوگی یا نہیں؟ اس میں فقہاء کی رائیں مختلف ہیں: اہل علم کی ایک بڑی جماعت اس بات کی قائل ہے کہ جب تک شوہر کی موت واقع نہ ہو جائے عورت نکاح کی مجاز نہیں، ابن ابی شیبہ نے حکم رَحِمَہُمُ اللہُ تَعَالٰی کے واسطے سے حضرت علی رَضِیَ اللہُ تَعَالٰی عَنْہُ سے یہی رائے نقل کی ہے کہ ”اِذَا فَقَدْتَ زَوْجَهَا لَمْ تَزُوجِ حَتّٰی یَصِلَ اَنْ یَّمُوتَ“، شععی کہتے ہیں عورت اس کے مرنے یا واپس ہونے کا انتظار کرے۔ ”حتی یرجع او یموت“ ابو قلابہ کہتے ہیں جب تک شوہر کی موت واضح نہ ہو جائے دوسرا نکاح نہیں کر سکتی۔ ”حتی تبین لہا موتہ“ یہی رائے ابراہیم نخعی، حماد، حکم، جابر بن زید اور محمد سے بھی منقول ہے۔ ابن حزم کی بھی یہی رائے ہے اور انہوں نے اپنی تلاش و جستجو سے اس فہرست میں خاصا اضافہ کر دیا ہے۔ چنانچہ انہوں نے جن لوگوں سے یہ رائے نقل کی ہے ان میں مذکورہ فقہاء کے علاوہ حضرت عمر، حضرت عثمان غنی، عبداللہ ابن مسعود، عبداللہ بن عباس، عبداللہ ابن عمر، تابعین میں حسن، خلاص بن عمر، ابراہیم نخعی، حکم بن عقیق، عطاء زہری، مکحول، عمر بن عبدالعزیز، سعید بن مسیب، قتادہ، ابوالزناد، ربیعہ، ابن ابی لیلیٰ، ابن شبرمہ، عثمان بن عفان، ثوری، امام اوزاعی، لیث بن سعد اور داؤد ظاہری بھی ہیں۔ یہی رائے امام ابو حنیفہ اور ان کے صاحبین کی بھی ہے۔ اور قول جدید کے مطابق امام شافعی کی بھی ہے۔

یہاں اس بات کی وضاحت کر دینی مناسب ہوگی کہ احناف کے ہاں اتنی عمر کے بعد عورت نکاح کر سکتی ہے جس میں غالب گمان ہو کہ اب شوہر کی موت ہو چکی ہوگی، یہ مدت انتظار کیا ہوگی؟ اس سلسلہ میں خود فقہاء احناف کے یہاں خاصا اختلاف پایا جاتا ہے۔ شرح وقایہ میں محمد بن فضل اور محمد بن حامد سے ۹۰ سال نقل کیا گیا ہے اور کہا گیا ہے کہ اس پر فتویٰ ہے امام ابو حنیفہ سے ایک قول صرف ۳۰ سال کا مروی ہے بعض حضرات نے ۶۰ اور ۷۰ سال نقل کیا ہے۔ ایک روایت امام صاحب اور صاحبین سے ۸۰ سال نقل کی جاتی ہے۔ اور صاحب جامع الرموز نے لکھا ہے کہ ہمارے زمانہ میں اسی پر فتویٰ ہے۔ ”وعلیہ الفتویٰ فی زماننا“ صاحبین سے ایک قول سو ۱۰۰ سال امام محمد سے ایک ۱۱۰ اور امام ابو یوسف سے ایک روایت ۱۵۰ سال کی بھی نقل کی گئی ہے۔ تاہم سب

۱۱۳/۴ مصنف ابن ابی شیبہ: ۲۳۶/۴، ۲۳۷ فی امراة المفقود ۲۳۹/۱۰۰ المحلی

۹۳۲/۳ کتاب الامم

تبیین الحقائق: ۱۲/۳، ۳۱۱

سے قرین قیاس یہ قول ہے کہ اس مرد کے ہم عمر لوگ جب مر جائیں تو سمجھا جائے کہ وہ مر چکا ہے اور اس کو دوسرے نکاح کی اجازت دی جائے۔^۱

دوسری رائے یہ ہے کہ شوہر کے غائب ہونے کے بعد جب عورت مقدمہ قاضی کے پاس لے جائے تو پہلے قاضی اس کے متعلق تحقیق کرے جب اس کا کوئی پتہ نہ چلے تو اب عورت کو چار سال انتظار کا حکم دے۔ پھر چار سال کے درمیان بھی اگر شوہر نہ آئے تو اب عورت کو اجازت دی جائے کہ وہ ”عدت وفات“ (۳ ماہ ۱۰ دن) گزار کر دوسرا نکاح کر لے۔

علامہ ابن حزم کو اعتراف ہے کہ اوپر جن حضرات کا ذکر کیا گیا ہے ان میں سے بہتوں سے ایسی روایت بھی منقول ہیں کہ چار سال کی مہلت دے کر وہ عورت کو نکاح ثانی کی اجازت دیتے ہیں۔ ابن ابی شیبہ نے قوی سند سے حضرت عمر اور حضرت عثمان غنی دونوں سے نقل کیا ہے کہ وہ مفقود الخبر شخص کی بیوی کو چار سال کے انتظار اور چار ماہ دس دن کی مدت کے بعد نکاح ثانی کی مجاز گردانتے تھے۔ امام مالک نے بھی اسی روایت کو نقل کر کے اس پر اپنے مسلک کی بنا رکھی ہے اور عورت کو نکاح ثانی کی اجازت دی ہے۔ یہی رائے امام احمد کی ہے۔ البتہ امام احمد کے ہاں چار سال اور چار ماہ دس دنوں کا انتظار عورت خود ہی کر لے یہ کافی ہے۔ قاضی کے پاس جانے کی چنداں ضرورت نہیں۔ ”فإنها تربص أربع سنين ثم تعتد فلولو فات أربعة اشهر وعشرا ولا يفتقر الأمر إلى الحاكم بحكم بضرب المدة وعدة الوفاة.“^۲

پہلے گروہ کے دلائل

جو لوگ مفقود الخبر شخص کی بیوی کو اس کی موت کی خبر آنے یا قیاس و قرائن سے اس کا اندازہ ہونے تک دوسرے نکاح کی اجازت نہیں دیتے، ان کے دلائل یہ ہیں:

- ① حضرت مغیرہ بن شعبہ سے مروی ہے کہ آپ نے فرمایا مفقود الخبر شخص کی بیوی اس کی بیوی ہے جب تک کہ اس کی موت و زندگی واضح نہ ہو جائے: ”امراة المفقود امراته حتی یاتیہا الخبر.“^۳
- ② حضرت علی سے مروی ہے کہ مفقود الخبر شخص کی بیوی کو صبر کرنا چاہیے تا آنکہ اس کی موت واضح ہو جائے یا طلاق دے دے۔ ”فلتصبر حتی یاتیہا موت أو طلاق.“^۴

- ③ حضرت عبداللہ ابن مسعود سے بھی اس مسئلہ میں حضرت علی کی موافقت ثابت ہے۔ ”عن ابن جریج

^۱ جامع الرموز: ۱۶۵/۳ (مطبوعہ نولکشور لکھنؤ) تبیین الحقائق: ۳۱۲/۳ ^۲ مصنف ابن ابی شیبہ: ۲۳۷/۴

^۳ المدونة الكبرى: ۹۲/۲ ^۴ الاقناع: ۱۱۳/۴ ^۵ دارقطنی مع التعليق المغنی: ۳۱۲/۳

^۶ التعليق المغنی، علی الدارقطنی: ۳۱۳/۲

قال بلغنی عن ابن مسعود أنه وافق علی ابن ابی طالب فی إمراة المفقود۔^۱ امام شافعی رَحِمَہُ اللہُ تَعَالٰی نے بڑی قوت سے اس مسئلہ پر بحث کرتے ہوئے استدلال کیا ہے کہ میرے علم کے مطابق اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ شوہر حاضر ہو یا غائب نکاح کے احکام نفقہ، ایلاء، ظہار، وقوع طلاق کے احکام جوں کے توں نافذ ہوتے ہیں۔ اسی طرح اس میں بھی کوئی اختلاف نہیں ہے کہ عدت یا تو طلاق کی وجہ سے ہوتی ہے یا وفات کی وجہ سے۔ اسی طرح یہ مسئلہ بھی متفق علیہ ہے کہ اگر ایک فریق خشکی یا سمندر میں غائب ہو جائے یا دشمن قتل کر کے نامعلوم جگہ لے کر چلا جائے تو زوجین میں سے ایک کے مال سے دوسرے کو اس وقت تک وراثت نہیں دی جائے گی جب تک کہ دوسرے کی موت کا یقین نہ ہو جائے۔ پھر جب پہلے مسئلہ میں نکاح کے احکام باقی ہیں۔ تیسری صورت کے مطابق موت کے احکام جاری نہیں ہوئے۔ اور دوسرے مسئلہ کے مطابق عدت کا طلاق اور وفات کے سوا کوئی اور موقع نہیں، تو اب مفقود شخص کی بیوی کے لئے دوسرا نکاح کس طرح جائز ہوگا؟ اور وہ عدت وفات کیونکر گزارے گی؟^۲

دوسرے گروہ کے دلائل

جو لوگ چار سال کی مدت کے بعد عورت کے نکاح کو قابل فسخ تسلیم کرتے ہیں ان کی دلیلیں یہ ہیں:

① حضرت عمر اور حضرت عثمان غنی سے مروی ہے کہ مفقود شخص کی بیوی چار سال انتظار کرے اور چار ماہ دس دن عدت گزارے۔ ”قالا فی إمراة المفقود تربص أربع سنین وتعتد أربعة أشهر وعشراً۔“ ابن ابی شیبہ، ابن حزم اور مختلف اہل علم نے ابن ابی لیلیٰ کے واسطے سے حضرت عمر کا اس سلسلہ میں قول اور ایک خاص قضیہ جس میں شوہر کو جن لے گئے تھے۔ اسی کے مطابق فیصلہ نقل کیا ہے۔

ہر چند کے صاحب ہدایہ کا دعویٰ ہے کہ حضرت عمر رَضِیَ اللہُ تَعَالٰی عَنْہُ نے اس مسئلہ میں حضرت علی رَضِیَ اللہُ تَعَالٰی عَنْہُ کی رائے کی طرف رجوع کیا تھا۔ لیکن حدیث کی کتابوں سے اس کا کوئی ثبوت نہیں ملتا اور حافظ ابن حجر جیسے محقق کا کہنا ہے کہ مجھے یہ بات نہ مل سکی۔

”أما رجوع عمر فلم أراه۔“^۳

② اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ﴿وَلَا تُمْسِكُوهُنَّ ضَرَارًا﴾ اس طرح ایک عورت کو زوجیت میں رکھنا کہ شوہر خود لاپتہ ہو اور اس کی حیات وزیست کی بھی بیوی کو خبر نہ ہو اور وہ ان کی طرف سے کم از کم صنفی حق سے یکسر محروم

^۱ المحلی لابن حزم: ۱۳۸/۱۰۔ ^۲ کتاب الام: ۲۳۹/۵ امراة المفقود

^۳ ابن ابی شیبہ رواہ عن عبد الاعلی عن معمر عن الزہری عن سعید بن المسیب عن عمرو عثمان: ۲۳۷/۴

^۴ الدرایہ فی تخریج احادیث الہدایہ: ۶۰۲/۲

ہو، ضرر کے ساتھ رو کے رکھنے کے سوا اور کیا ہے؟

۳۳ حدیث میں ہے ”لا ضرر ولا ضرار“۔ یہاں اس عورت کو اب بھی مرد کی زوجیت میں باقی رکھنا صریح طور پر اسے ضرر میں مبتلا رکھنا ہے جس میں عملاً وہ شوہر کی حمایت و صیانت اور افادیت سے محروم ہو کر رہ گئی ہے۔ علامہ صنعانی نے اس آیت اور روایت کو نقل کر کے لکھا ہے کہ حضرت عمر اور حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہما کے اقوال آثار موقوفہ ہیں یعنی صحابہ کے اقوال ہیں اس لئے ان سے استدلال کرنا زیادہ بہتر ہے۔ ”وہذا أحسن الاقوال۔“^۱

طرفین کے دلائل پر ایک نظر

جب آپ ان دلائل پر تقابلی نظر ڈالیں گے تو محسوس کریں گے کہ خاص اس مسئلہ سے متعلق صرف ایک ”نص“ ہے جس کی نسبت آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف ہے اور وہ ہے دارقطنی کی روایت ”امراة المفقود امرأۃ حتی یاتی البیان“۔ اگر یہ روایت محدثانہ اعتبار سے صحیح ہوتی تو یہ اس باب میں ”دلیل قاطع“ ہوتی۔ مگر یہ انتہائی ضعیف ہے۔ اس کو ابو حاتم، بیہقی، ابن قطان، عبدالحق اور مختلف محدثین نے ضعیف قرار دیا ہے مولانا عبدالحق رحمہ اللہ تعالیٰ لکھنوی اس حدیث کی سند کے متعلق لکھتے ہیں۔ ”فیہ متروکون وضعفاء فلا یقوم حجة“ حافظ ابن حجر نے لکھا ہے کہ ”سوار بن مصعب“ محمد بن ثریل سے روایت کرتے ہیں اور یہ دونوں ہی متروک ہیں۔ یعنی محدثین کے نزدیک ان کی روایت قبول نہیں کی جاتی۔

اس طرح حدیث مرفوعہ کسی کے پاس نہیں ہے، رہ گئے آثار صحابہ تو یہ متعارض ہیں ایک طرف حضرت علی کا عمل ہے تو دوسری طرف حضرت عمر کا، حضرت علی کی موافقت حضرت ابن مسعود نے کی ہے تو حضرت عمر کی موافقت حضرت عثمان غنی نے، عبد اللہ ابن عمر اور ابن عباس سے اگر حضرت علی کی موافقت مروی ہے تو خود ابن حزم نے اس مسئلہ میں حضرت عمر کی موافقت بھی نقل کی ہے: ”عن جابر بن زید عن ابن عمرو ابن عباس قالاً جميعاً فی امرأۃ المفقود تنتظر أربع سنين.“^۲

مولانا عبدالحق صاحب لکھنوی نے لکھا ہے کہ حضرت علی کا اثر قیاس کے مطابق ہے کہ جب شوہر زندہ ہے تو اس کی بیوی نکاح ثانی کیونکر کرے؟ اور حضرت عمر کی روایت خلاف قیاس ہے اور جو روایت خلاف قیاس ہو اور صحابی سے منقول ہو وہ احناف کے ہاں حکم میں حدیث مرفوعہ، یعنی خود آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے قول کے ہے، اس لئے حضرت عمر کا اثر بمنزلہ حدیث مرفوعہ کے ہے اور قابل ترجیح ہے۔

^۱ سبل السلام: ۲۰۷/۳ ^۲ حوالہ سابق ^۳ عمدة الرعاية: ۳۹۳/۲

^۴ الدرایہ فی تخریج احادیث الہدایہ: ۶۰۲/۲ ^۵ المحلی: ۱۳۵/۱۰ ^۶ عمدة الرعاية فی حل شرح الوقایہ: ۳۹۳/۲

اب ہمیں قیاس و مصلحت کی طرف آنا چاہیے اس میں کوئی شبہ نہیں کہ امام شافعی رَحِمَہُ اللہُ تَعَالٰی نے پہلے مسلک کی حمایت میں جو قیاسات پیش کئے ہیں وہ ظاہر ہونے کے باوجود محل نظر ہیں، یہ صحیح ہے کہ شوہر غائب اگر طلاق دے تو طلاق پڑ جاتی ہے، ایلاء کرے تو ایلاء ہو جاتا ہے، نفقہ اس کے ذمہ واجب رہتا ہے اس لحاظ سے نکاح کے احکام باقی ہیں۔ لیکن اس پہلو کو بھی نظر انداز نہیں کیا جاسکتا کہ نکاح محض ایک قانونی رشتہ نہیں ہے بلکہ ایک ”انسانی ضرورت“ بھی ہے اور وہ عملاً اس وقت بے فائدہ ہو کر رہ گیا ہے اس لئے قاضی اس بات کا مجاز کیونکر نہ ہو کہ وہ رفع ضرر کے لئے عورت کو نکاح ثانی کی اجازت دے دے۔

عورت کے نکاح ثانی کو ”مال“ اور وراثت“ پر قیاس کرنا بھی صحیح نہیں، مال و جائیداد کوئی ایسی چیز نہیں ہے جو مالک کی موجودگی کی متقاضی ہو، لیکن بیوی کی فطرت اس بات کی داعی ہے کہ شوہر اس کے ساتھ رہے اس کے بغیر اس کے داعیہ نفس کی تکمیل نہیں ہوسکتی، مفقود الخیر شخص کی وفات کا گواہ علم نہیں ہے لیکن قاضی اس کی طویل غیبت کو حکماً وفات کا درجہ دے رہا ہے، اس لئے وہ ”عدت وفات“ گذار رہی ہے، اس لئے یہ عدت وفات میں داخل ہے۔

اس کے مقابل دوسرے گروہ نے قرآن و حدیث کے جس عمومی خطاب اور دین کے مجموعی مزاج و مذاق نیز شریعت کے مسلمہ قواعد سے استدلال کیا ہے، وہ اس موقع محل پر بالکل صحیح محسوس ہوتا ہے اور شریعت کے مجموعی مزاج، اس کی روح اور اسپرٹ کے عین مطابق بھی، اس لئے کہ اگر کسی عورت کو پوری زندگی ”صبر و قناعت“ کی تصویر بن کر وقت گزارنے کو کہا جائے تو موجودہ سماجی اور اخلاقی حالات کے تحت کچھ بعید نہیں کہ وہ انسانی فطرت کے تحت کسی دام حرص و ہوس میں پھنس جائے۔

متاخرین احناف کا فتویٰ

چونکہ عملاً مفقود الخیر کی بیوی کو زندگی بھر نکاح سے محروم رکھنا ایک مشکل بات بھی تھی اور بہت سے فتنوں کا باعث بھی بن سکتی تھی، اس لئے بعد کو چل کر فقہاء احناف نے بھی اس مسئلہ میں مالکیہ کی رائے اختیار کرنے کی اجازت دی ہے چنانچہ جامع الرموز کے مصنف مالکیہ کا مسلک نقل کرنے کے بعد لکھتے ہیں: ”فلو أفتی به فی موضع الضرورة ینبغی أن لا بأس به علی ما أظن۔“^۱

حضرت مولانا عبدالحی صاحب لکھنوی رَحِمَہُ اللہُ تَعَالٰی نے بھی مالکیہ کی رائے پر فتویٰ دیتے ہوئے احناف کی دو اور کتابوں سے اس کے حق میں عبارتیں نقل کی ہیں:

”تعالیق الانوار علی الدر المختار“ میں ہے۔

”نعم مذهب مالک والقديم من مذهب الشافعي تقديره بأربع سنين لكن في حق عرسه لا غير فتكح بعد ها كما في النظم فلو أفتى به في موضع الضرورة ينبغي أن لا بأس به على ما ظن كما في القهستاني.“

ترجمہ: ”ہاں امام مالک اور امام شافعی کا قدیم مذہب یہ ہے کہ چار سال انتظار کرے لیکن یہ صرف اس کی بیوی کے حق میں ہے پس وہ اس کے بعد نکاح کرے گی جیسا کہ نظم میں ہے اور اگر ازراہ ضرورت اسی پر فتویٰ دیا جائے تو کوئی حرج نہیں ہونا چاہیے جیسا کہ خیال کیا جاتا ہے۔ قہستانی میں ایسا ہی ہے۔“

اور ”حسب المفتیین“ میں ہے:

”قول مالك معمول به في هذه المسئلة وهو أحد قولي الشافعي ولو أفتى الحنفي بذلك يجوز فتواه لأن عمر قضى هكذا في الذي استهوته الجن بالمدينة وكفى به إماماً.“^۱

ترجمہ: ”اس مسئلہ میں امام مالک کا قول قابل عمل ہے اور یہی امام شافعی کا بھی ایک قول ہے اور اگر حنفی اسی کے مطابق فتویٰ دے دے تو اس کا فتویٰ جائز ہوگا اس لئے کہ حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے اس شخص کے حق میں جس کو مدینہ سے جن اٹھا کر لے گیا تھا، ایسا ہی فیصلہ کیا ہے اور وہ بحیثیت ”امام“ کافی ہیں۔“

نیز مولانا لکھنوی نے شرح وقایہ کے حاشیہ میں ”المنتقى شرح الملتقى“ کے مصنف سے بھی ایسا ہی نقل کیا ہے۔^۲ ہندوستان کے علماء میں مولانا اشرف علی تھانوی اور مولانا عبدالصمد رحمانی نے بھی حالات و مصالح کے تحت اسی کے مطابق فتویٰ دیا ہے۔^۳

فقہاء مالکیہ کا طریقہ

جب اس مسئلہ میں فقہ مالکی پر فتویٰ ہے تو مناسب ہے کہ مالکیہ کے مسلک کی تفصیل نقل کر دی جائے۔

امام مالک رحمہ اللہ تعالیٰ کے ہاں مقفود کی پانچ صورتیں ہیں:

^۱ فتاویٰ مولانا عبدالحنی لکھنوی بر حاشیہ خلاصۃ الفتاویٰ

^۲ عمدۃ الرعاہ فی حل شرح الوقایہ: ۳۹۳/۲

^۳ اول الذکر کا نقطہ نظر جاننے کے لئے ”الحیلۃ الناجزہ“ اور ثانی الذکر کی تحقیق ”کتاب الفسخ والتفريق“ میں ملاحظہ ہو۔

- ۱ وہ جو دارالاسلام سے لاپتہ ہو اور کسی وبائی مرض کا زمانہ نہیں ہو۔
 - ۲ جو دارالاسلام سے کسی وبائی مرض مثلاً طاعون وغیرہ کے درمیان مفقود ہو گیا ہو۔
 - ۳ اہل اسلام کی یاہمی جنگ کے دوران لاپتہ ہو۔
 - ۴ جو دارالحرب سے لاپتہ ہو۔
 - ۵ جو مسلمانوں اور غیر مسلموں کے درمیان جنگ کے موقع سے لاپتہ ہو جائے۔
- ہندوستان دارالحرب تو نہیں ہے البتہ یہ دارالاسلام بھی نہیں ہے، تاہم مفقود کے مسئلہ میں ہندوستان کا حکم دارالاسلام ہی کا ہونا چاہیے۔ اس لئے قانونی طور پر جس طرح ایک مسلمان شہری ”دارالاسلام“ میں مامون ہوتا ہے اسی طرح ہندوستان کے سیکولر قانون میں بھی اس کو تحفظ حاصل ہے۔
- دارالاسلام میں عام مفقود لاپتہ شخص کا حکم یہ ہے کہ:

- ۱ عورت قاضی کے پاس فسخ نکاح کا دعویٰ دائر کرے۔ ”دفعۃ امرھا الی السلطان۔“
- ۲ قاضی اولاً معاملہ کی تحقیق کرے۔ لوگوں سے دریافت کرے جہاں ہو وہاں سے پتہ لگائے۔ ”ینظر فیہا ویکتب الی موضعہ الذی خرج الیہ۔“
- ۳ جب کوئی پتہ نہ لگ سکے تو اب قاضی اس کو چار سال کی مہلت دے کہ اس میں وہ شوہر کا انتظار کرے۔ ”فاذا یئس منه ضرب لہا فی تلك الساعة اربع سنین۔“ از خود عورت کا انتظار معتبر نہیں۔ چنانچہ بخون مالکی نے امام مالک کا قول نقل کیا ہے کہ عورت از خود بیس سال تک انتظار کے بعد بھی قاضی سے رجوع کرے تو بھی قاضی پھر اس کے لئے مدت انتظار (چار سال) متعین کرے گا۔ ”وان قامت عشرين سنة۔“
- ۴ جہاں قاضی شریعت موجود نہ ہو وہاں ”جماعت المسلمین“ بھی یہ کام انجام دے سکتی ہے۔
- ۵ چار سال کے انتظار کے بعد اگر مرد نہ آئے تو اب عورت از خود چار ماہ دس دنوں کی عدت وفات گزارے اس کے بعد وہ دوسرے نکاح کی مجاز ہو جائے گی۔ اس عدت کے لئے قاضی کے پاس رجوع ہونا ضروری نہیں، بلکہ خود اس کا ارادہ بھی ضروری نہیں اگر نیت نہ تھی دنوں کے حساب میں غلطی ہو گئی اور ”عدت وفات“ گذر گئی تو اب وہ گذر چکی۔

ہمارے زمانہ میں اخباری اشتہارات بھی کسی معاملہ کی تحقیق و تفحص کے لئے ایک اہم ذریعہ ہیں اور اس کے

۱ حاشیہ شیخ احمد بن محمد صاوی مالکی علی الشرح الصغیر: ۲/۲۹۳ ۲ المدونة الكبرى: ۲/۹۲، ۹۳

۳ چونکہ فقہاء احناف کے یہاں ہندوستان جیسے غیر اسلامی ملکوں میں بھی دارالقضاء قائم ہو سکتا ہے اس لئے ”جماعت المسلمین“ کی ضرورت نہیں۔

۴ المدونة: ۲/۱۰۹۳ الشرح الصغیر: ۲/۶۹۵

شوہر نفقہ چھوڑے یا عصمت کو اندیشہ ہو!

لیکن ظاہر ہے اس پر عمل اسی وقت ممکن ہے جبکہ مفقود الخیر شوہر نفقہ چھوڑ کر گیا ہو یا کوئی ایسی جائداد ہو جس کو فروخت کر کے نفقہ حاصل کیا جاسکتا ہو، اور عورت اس پر قادر بھی ہو۔ اگر وہ نفقہ چھوڑ کر نہ گیا ہو تو ایسی صورت میں قاضی اپنی صوابدید سے اس سے کم مدت میں بھی نکاح فسخ کر سکتا ہے۔ علامہ صنعانی نے امام تہجدی کا قول ان الفاظ میں نقل کیا ہے:

”لكن ان ترك لها الغائب ما يقوم بها فهو كالحاضر اذ لم يفتها الا الوطأ و هو حق له لا لها والا فسخها الحاكم عند مطالبتها لقوله تعالى ولا تمسكوهن ضراراً والحديث لا ضرر في الاسلام والحاكم وضع لدفع المضارة في الايلاء والظهار وهذا ابلغ والفسخ مشروع بالعيب ونحوه“^۲

ترجمہ: ”لیکن اگر شوہر غائب نے اس کے لئے ایسی چیزیں چھوڑی ہیں جن کے ذریعہ وہ اپنی زندگی بسر کر سکے تو وہ موجود شخص کے حکم میں ہے اس لئے کہ اب صرف اس کا جنسی حق ہی فوت ہو رہا ہے اور وہ شوہر کا حق ہے نہ کہ بیوی کا اور اگر ایسا نہ ہو تو عورت کے مطالبہ پر قاضی نکاح فسخ کر دے گا۔ اس لئے کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا کہ عورتوں کو نقصان پہنچانے کی نیت سے نہ روکو اور حدیث میں ہے کہ اسلام میں نہ نقصان اٹھانا ہے اور نہ نقصان پہنچانا۔ اور قاضی اسی لئے ہے کہ ضرر کا ازالہ کرے جیسے ایلاء اور ظہار میں، اور مذکورہ صورت میں مجبوری بڑھ کر ہے جب کہ فسخ نکاح محض عیب وغیرہ کی وجہ سے بھی مشروع ہے۔“

امام احمد کے ہاں وہ شخص جو بالکل لاپتہ نہ ہوتا، ہم مستقر سے غائب ہو اور بیوی کا نفقہ ادا نہ کیا ہو تو نفقہ ادا نہ کرنے کی وجہ سے اس کا نکاح فسخ کرنے کی اجازت ہے۔ اب ظاہر ہے جب ایسے شخص کا نکاح فسخ کیا جاسکتا ہے جو لاپتہ نہ ہو تو بالکل لاپتہ شخص کا نکاح تو بدرجہ اولیٰ فسخ کیا جائے گا۔ دراصل جب مفقود کوئی ایسی جائداد چھوڑ کر نہ جائے جس سے عورت کے نفقہ کی تکمیل ہو سکے، تو اب مقدمہ کی نوعیت ہی بدل جاتی ہے اور معاملہ کی اساس شوہر کی ”مفقود الخیر می“ نہیں رہتی بلکہ اس کا نفقہ ادا نہ کرنا اصل اور بنیاد قرار پاتا ہے۔ ایسی صورت میں

^۱ جیسا کہ دارالقضاء امارت شرعیہ بہار اڑیسہ میں اسی پر عمل ہے۔

^۲ سبل السلام: ۲۰۷/۳

سبل القناع: ۱۱۳/۴

کوئی حق نہیں، چاہے دوسرا شوہر اس سے دخول کر چکا ہو یا ابھی نہیں کیا ہو۔ ”فلا سبیل للاول ولا رجعة دخل بها اولم یدخل“۔ امام مالک رَحِمَہُ اللہُ تَعَالٰی کی رائے ہے کہ اگر شوہر اول شوہر ثانی کے دخول کرنے سے پہلے ہی آگیا: تو عورت اس کی طرف لوٹادی جائے گی اور اگر دخول کر چکا ہے تو اب وہ شوہر ثانی ہی کی بیوی ہے اور شوہر اول کا اس پر کوئی حق نہیں ہے۔ چنانچہ مفقود الخبر شخص اور اسی طرح کے ایک اور معاملہ کا ذکر کرتے ہوئے فرماتے ہیں: ”وان دخلا فلا خزان احق“ یہی رائے امام احمد کی بھی ہے اور ربیعہ کی رائے کے مطابق امام شافعی کا قول مروی ہے۔^۱

امام احمد رَحِمَہُ اللہُ تَعَالٰی کا استدلال یہ ہے کہ اگر کوئی شخص بیوی کے پاس موجود نہ ہو اور اس کو طلاق دے دے اور غائبانہ ہی زبانی رجعت بھی کر لے اور بیوی کو طلاق کی اطلاع تو پہنچی لیکن رجعت کی خبر نہ ہوئی اس بنا پر عدت گزرنے کے بعد وہ دوسرا نکاح کر لے اور دوسرا شوہر اس کے ساتھ صحبت بھی کر لے، اب شوہر اول اس کو لوٹانا چاہے تو اس کو اس کا حق حاصل نہ ہوگا یہ حضرت عمر رَضِیَ اللہُ تَعَالٰی عَنْہُ کا فیصلہ اور ان کا ارشاد ہے: ”فان تزوجت ودخل بها الاخر فلا سبیل لزوجها الاول الیہ“۔ امام مالک کہتے ہیں کہ میں اس پر مفقود الخبر شخص کی بیوی کے مسئلہ کو قیاس کرتا ہوں اور یہی رائے اس میں بھی رکھتا ہوں۔^۲

بعض حضرات نے مفقود الخبر شوہر کی واپسی پر عورت کو اس کے حوالہ کرنے کو مردوں کے حقوق کے معاملہ میں مبالغہ قرار دیا ہے مگر جو بات حضرت عمر حضرت علی اور حضرت عثمان غنی رَضِیَ اللہُ تَعَالٰی عَنْہُمْ جیسے صحابہ سے ثابت ہو۔ اس کے بارے میں اس قسم کی تنقید ناشائستہ ہی کہی جاسکتی ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ اصولی اعتبار سے یہ رائے زیادہ قوی ہے اس لئے کہ مفقود الخبر شخص کی بیوی کو دوسرے نکاح کی اجازت اس بنیاد پر دی گئی تھی کہ ”شوہر اول“ مرچکا ہے اب جب کہ شوہر اول مرا ہی نہیں ہے اور وہ زندہ ہے تو یہ بنیاد ہی منہدم ہوگئی۔ اس لئے اس دوسرے نکاح کو کالعدم ہو جانا چاہیے۔

تاہم چونکہ اس مسئلہ میں رسول اللہ ﷺ سے کوئی صراحت ثابت نہیں ہے، یہ صحابہ کے آثار ہیں اور امام مالک رَحِمَہُ اللہُ تَعَالٰی نے اسی سے ملتے ہوئے ایک دوسرے مقدمہ میں حضرت عمر رَضِیَ اللہُ تَعَالٰی عَنْہُ کا جو فیصلہ نقل کیا ہے وہ اس کے خلاف بھی ہے اس لئے آثار صحابہ کو بھی اس باب میں متعارض سمجھنا چاہیے اور اس کا اعتراف کرنا چاہیے کہ یہ مسئلہ منصوص نہیں ہے بلکہ اجتہادی ہے اور مختلف قرائن ہیں جو اس باب میں ربیعہ الراہی اور امام شافعی رَحِمَہُ اللہُ تَعَالٰی کے اس دوسرے قول کے حق میں جاتے ہیں جن کو ”رحمة الامة“ میں نقل کیا گیا ہے۔

۱۔ رحمة الامة: ۳۱۳

۲۔ المدونة الكبرى: ۹۱۲

۳۔ المحلی: ۱۳۸/۱۰

۴۔ المدونة الكبرى: ۹۳/۲

۵۔ رحمة الامة: ۳۱۳

اول یہ کہ مفقود الخیر شخص کی بیوی مرد کی طرف سے ایک طویل عرصہ ”جنسی حق“ سے محروم رہتی ہے اور جنسی حق یعنی جماع سے محروم کرنے کی وجہ سے شریعت جو طلاق واقع کرتی ہے، وہ ”طلاق بائن“ ہے۔ جیسا کہ ایلاء سے واضح ہے اس طرح یہ سمجھنا چاہیے کہ گویا اول کی طرف سے اسے ”طلاق بائن“ پڑ چکی ہے۔ اور اب وہ اس کی بیوی باقی نہیں رہی۔

دوسرے اکثر حالات میں اور ہندوستان میں ۹۵ فیصد مفقود الخیر شخص کی بیوی نفقہ سے بھی محروم رہتی ہے اور جو فقہاء مرد کے قصداً نفقہ ادا نہ کرنے یا ادائیگی نفقہ سے عاجز ہونے کی وجہ سے زوجین میں تفریق کی اجازت دیتے ہیں، ان کے یہاں یہ تفریق ”طلاق بائن“ کے حکم میں ہوتی ہے، جس میں مرد عورت کا ازدواجی رشتہ یکسر ختم ہو جاتا ہے۔

تیسرے مفقود الخیر شخص اور اس کی بیوی میں علیحدگی ”قاضی“ کے ذریعہ ہوتی ہے اور غالباً اس میں کوئی اختلاف نہیں کہ سوائے اس صورت کے اور جتنی بھی صورتیں ہیں ان میں قاضی کی طرف سے ہونے والی تفریق ”طلاق بائن“ ”یا فسخ“ کا درجہ رکھتی ہے اور قاضی کے منصب اور ولایت کے لحاظ سے یہی مناسب بھی ہے، اس کا تقاضہ یہ ہے کہ یہاں بھی یہ علیحدگی اسی نوعیت کی ہو۔

چوتھے بہت سے فقہاء ”نشہ“ کی طلاق کو ازراہ سزا واقع قرار دیتے ہیں۔ اسی طرح ”مفقود الخیر“ شخص کی طویل غیبت کی وجہ سے قاضی عورت کو جب دوسرے نکاح کی اجازت دے۔ تو ازراہ سزا اس کو دائمی اور ناقابل تنسیخ اجازت کا درجہ دیا جانا چاہیے ورنہ تو اس کو اپنے جرم کی کوئی سزا ہی نہ ملے گی۔ حالانکہ نشہ حقوق اللہ میں تعدی ہے اور بیوی کو چھوڑ کر لاپتہ ہو جانا ”حقوق الناس“ میں تعدی ہے، اور حقوق الناس کی اہمیت بہ اعتبار ادائیگی حقوق اللہ سے زیادہ ہے۔ بلکہ اس صورت میں بات بالکل الٹی ہو جائے گی، شوہر ثانی جو بیوی کا حق ادا کر رہا ہے اسے جرم بے گناہی کی سزا یہ ملے گی کہ اس کی شریک حیات جدا ہو جائے اور مفقود الخیر شخص کو اپنی تعدی اور ظلم کے باوجود ایک عرصہ تک تمام ذمہ داریوں سے بے تعلق رہنے کے باوجود پھر اس کی بیوی مل جائے۔

ان سب کے علاوہ ہم کو اس مسئلہ پر ہندوستانی سماج کی روشنی میں بھی سوچنا ہوگا، عربوں میں کسی مطلقہ یا بیوہ کا نکاح کوئی مسئلہ نہ تھا اور اب بھی کوئی مسئلہ نہیں ہے۔ مگر ہندوستان میں ہندو رسم و رواج سے تاثر کی وجہ سے مطلقہ یا بیوہ عورتوں سے نکاح یا تعدد ازدواج ایک شاذ و نادر واقعہ بن کر رہ گیا ہے اب ایک تو یونہی کوئی شخص ایسی شوہر دیدہ عورت سے نکاح کو بمشکل تیار ہوگا اور اگر اسے یہ خدشہ بھی دامنگیر ہو کہ کسی بھی وقت شوہر اول کی واپسی ہو سکتی ہے۔ اور اس کے بعد بیوی بھی واپس چلی جائے گی اور اس سے ہونے والی اولاد کا مسئلہ بھی ”مسئلہ“ بن جائے گا تو کون ہے جو نکاح کے لئے تیار ہو؟ اس لئے اس قسم کی قید کم از کم۔ ہندوستان کے ماحول میں اس

اجازت سے عملاً عورتوں کو کوئی فائدہ نہ پہنچا سکے گی۔ اس لئے ”مفقود الخیر شخص کی بیوی کو قاضی کی طرف سے دوسرے نکاح کی اجازت ناقابل تمسّخ ہوگی، اور شوہر اول کا اس پر کوئی حق نہ ہوگا اور اگر وہ اس سے جنسی فائدہ اٹھا چکا تھا تو اب اسے ادا شدہ مہر کی طلبی کا بھی کوئی حق نہ ہوگا۔

هَذَا مَا عِنْدِي وَاللّٰهُ اَعْلَمُ بِالصَّوَابِ.

غائب غیر مفقود کا حکم

ایسا شوہر جو بالکل لاپتہ نہ ہو، لیکن اس کا کوئی متعین پتہ بھی نہ ہو۔ کبھی سنا جاتا ہو کہ وہاں ہے کبھی یہاں ہے لیکن بیوی کے پاس نہ آتا ہو اور نہ نفقہ ہی ادا کرتا ہو، اس کو اصطلاح میں ”غائب غیر مفقود“ کہتے ہیں۔ نفقہ ادا نہ کرنے اور جنسی حق سے محروم رکھنے کی وجہ سے عورت کے مطالبہ پر قاضی اس کا نکاح بھی فسخ کر سکتا ہے۔ امام احمد رحمہ اللہ تعالیٰ کے ہاں تو اگر اس کا ایک متعین پتہ ہو، خطوط بھی آتے ہوں لیکن نفقہ نہ دیتا ہو، یا نفقہ بھی ادا کرتا ہو لیکن گھر نہ آکر قصداً عورت کو تکلیف دیتا ہو اور اس کو صنفی تقاضوں سے محروم رکھتا ہو تو بھی قاضی اس کا نکاح فسخ کر سکتا ہے:

”وإن كانت غيبته غير منقطعة يعرف خبره وياتي كتابه فليس لامرأته أن تتزوج إلا أن يتعذرا لإفراق عليها من ماله فلها الفسخ لا بتعذر الوطأ إذا لم يقصد بغيبته إلا ضرار بتركه فإن قصده فلها الفسخ به إذا كان سفره أكثر من أربعة أشهر.“^۱

ترجمہ: ”جب شوہر کی غیبت ایسی ہو کہ بالکل ہی لاپتہ نہ ہو بلکہ اس کا پتہ معلوم ہو اور خط آتا ہو تو عورت کو حق نہیں کہ دوسرا نکاح کر لے، سوائے اس کے کہ شوہر کے مال میں سے اس کے اخراجات کی تکمیل دشوار ہو جائے اب اس کو فسخ نکاح کا حق حاصل ہوگا۔ لیکن حق وطی سے محرومی کا بنا پر نہیں جبکہ غیبت سے وطی چھوڑ کر عورت کو ضرر میں مبتلا کرنا مقصود نہ ہو اور اگر قصداً ایسا کر رہا ہو (یعنی وطی سے محروم کر رہا ہو) تو اگر مرد کا سفر چار ماہ سے زیادہ کا ہو تو عورت کو فسخ نکاح کا حق حاصل ہوگا۔“

جب اس صورت میں فسخ نکاح کی گنجائش ہے جب کہ شوہر کا پتہ بھی ہو، تو اگر اس کا پتہ ہی نہ ہو اور وہ بھاگا بھاگا رہتا ہو تو عورت کو اس کے ظلم اور اس کی طرف سے پہنچنے والے ”ضرر“ سے بچانے کے لئے ”فسخ نکاح“ بدرجہ اولیٰ جائز ہوگا۔

هَذَا مَا عِنْدِي وَاللّٰهُ اَعْلَمُ بِالصَّوَابِ

زدوکوب اور ظلم و زیادتی کی بناء پر فسخ نکاح

میاں بیوی کے تعلقات میں اگر کوئی ناخوشگوار موڑ آئے تو اس کی اصلاح اور درستگی کی کیا صورت ہو؟ قرآن مجید نے اس پر تفصیلی گفتگو کی ہے۔

﴿وَالَّتِي تَخَافُونَ نُشُوزَهُنَّ فَعِظُوهُنَّ وَاهْجُرُوهُنَّ فِي الْمَضَاجِعِ وَاضْرِبُوهُنَّ ۚ﴾^۱
 تَرْجَمَہ: ”جن عورتوں سے نافرمانی کا اندیشہ ہو ان کو سمجھاؤ۔ خوابگاہ میں ان کو الگ کرو اور سرزنش کرو۔“

اس طرح اصلاح کا پہلا مرحلہ یہ ہے کہ شوہر عورت کو سمجھائے اور پند و موعظت سے کام لے پھر اگر اس کے باوجود عورت اپنی نافرمانی سے باز نہ آئے تو اپنی خوابگاہ اور بستر چند دنوں کے لئے اس سے الگ کر لے۔ اگر اس کے باوجود وہ اپنی روش پر قائم رہے تو معمولی مار پیٹ کی اجازت دی گئی ہے۔ رسول کریم ﷺ کے مبارک الفاظ میں ”ضرب مبرح“ کی بہر صورت اجازت نہیں ہے۔ حجتہ الوداع کے خطبہ کے موقع پر آپ ﷺ نے فرمایا:

”إِتَّقُوا اللَّهَ فِي النِّسَاءِ فَإِنَّكُمْ أَخَذْتُمُوهُنَّ بِأَمَانَةِ اللَّهِ وَاسْتَحْلَلْتُمْ فُرُوجَهُنَّ بِكَلِمَةِ اللَّهِ وَانْ لَكُمْ عَلَيْهِنَّ أَنْ لَا يُوْطِيَ فَرْشَكُمْ أَحَدًا تَكْرَهُونَهُ فَإِنْ فَعَلْنَ فَاضْرِبُوهُنَّ ضَرْبًا غَيْرَ مُبْرِحٍ وَلَهُنَّ عَلَيْكُمْ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ.“^۲
 تَرْجَمَہ: ”عورت کے معاملہ میں اللہ سے ڈرو۔ تم نے ان کو اللہ کی امانت کے ذریعہ حاصل کیا ہے اور اللہ کے حکم سے ان کی عصمتیں حلال کی ہیں، تمہارا ان پر حق ہے کہ تمہارے بستر کو روندنے نہ دیں جس کو تم ناپسند کرتے ہو، اگر وہ ایسا کر گذریں تو ان کو اس طرح مارو کہ تکلیف دہ نہ ہو اور تمہارے ذمہ ان کے لئے معروف طریقہ پر روزی اور لباس ہے۔“

ایک حدیث میں یہ بھی ہے کہ چہرے پر نہ مارے اور گالی گلوچ نہ کرے۔^۳ چنانچہ باوجود اس کے کہ شوہر کے

^۱ نساء: ۶۷ احکام القرآن للجصاص: ۲/۹۸، ۶۹

^۲ ابن جریر عن حجاج مرسلًا. طبرانی عن بہز بن حکیم

لئے بیوی کی سرزنش کی گنجائش ہے اگر کسی بد بخت نے بیوی کی کسی واقعی غلطی کی بنا پر بھی ایسی تعزیر کی جس سے اس کی موت واقع ہوگئی تو اس کو معاف نہیں کیا جائے گا۔ بلکہ وہ اس کا ضامن ہوگا۔ ”اذا عذر زوجته للزينة اوللا جابة اذا دعاها الى فراشه اولاجل ترك الصلوة او الخروج من البيت فماتت ضمن“^۱ عام طور پر فقہاء نے چار اسباب کے تحت سرزنش کی اجازت دی ہے، زیبائش و آرائش نہ کرنا، بلائے کے باوجود ہمبستری کے لئے بلا عذر آمادہ نہ ہونا، نماز نہ پڑھنا، غسل جنابت نہ کرنا اور گھر سے بلا اجازت نکل جانا۔^۲ لیکن بعض فقہاء کا خیال ہے کہ نماز، غسل اور وہ امور جن کا تعلق خود عورت کی ذات اور آخرت سے ہے۔ ان کی وجہ سے تعزیر درست نہیں، صرف انہی امور کی وجہ سے بیوی کی تعزیر کی جاسکتی ہے جن کا تعلق شوہر کے حقوق سے ہے۔ ”وذكر في النهاية انه انما يضربها لمنفعة تعود اليه لا لمنفعة تعود الى المرأة الا ترى انه ليس له ان يضربها على ترك الصلوة.“^۳

اسی طرح اگر عورت کے نشوز اور نافرمانی کے بغیر اس کو مار پیٹ کرے تو اب بھی شوہر اس کا ذمہ دار ہوگا۔^۴ اور جرم تصور کیا جائے گا امام ابو حنیفہ رَحِمَهُ اللہُ تَعَالٰی کے ہاں شوہر کی اس زیادتی کی بناء پر عورت قاضی کے ہاں مقدمہ کر سکتی ہے اور قاضی ایسی صورت میں شوہر کی مناسب سرزنش کرے گا لیکن اس کی وجہ سے عورت کو طلاق کا مطالبہ کرنے کا حق حاصل نہیں ہے۔ البتہ امام مالک رَحِمَهُ اللہُ تَعَالٰی کے ہاں عورت طلاق کا مطالبہ کر سکتی ہے۔ ”فلها التطلق والقصاص.“^۵

ہندوستان میں!

ہندوستان میں چونکہ نظام عدل مسلمانوں کے ہاتھ میں نہیں ہے اور ان کے پاس ایسی مقتدر قوت نہیں ہے جو ایسے لوگوں کی جسمانی سرزنش کر سکے۔ اس لئے اس کے سوا چارہ نہیں کہ اس مسئلہ میں مالکیہ رَحِمَهُ اللہُ تَعَالٰی کی رائے اختیار کی جائے اور اس پر عمل کیا جائے اور امارت شرعیہ بہار اڑیسہ پھلواری شریف پٹنہ میں اسی پر عمل ہے۔

ضربِ مبرح

اب ضروری ہے کہ دو باتیں واضح کر دی جائیں۔ اول کہ ”ضربِ مبرح“ کا اطلاق کیسی مار پیٹ پر ہوگا؟

^۱ لہ الفتاویٰ الہندیہ: ۲/۲۳۶، نیز ملاحظہ ہو: شرح وقایہ: ۲/۳۶، الہدایہ: ۲/۵۱۶

^۲ حاشیہ شہاب الدین احمد شلبی علی هامش تبیین الحقائق: ۳/۲۱۱

^۳ الشرح الصغیر: ۲/۵۱۲

^۴ حوالہ سابق

^۵ تبیین الحقائق شرح کنز الدقائق: ۳/۲۱۱

دوسرے اس بارے میں فقہاء مالکیہ کے مسلک اور طریق کار کی تفصیلات کس طرح ہیں؟
ضرب مبرح کے سلسلہ میں علامہ ابن عابدین شامی رَحِمَہُ اللہُ تَعَالٰی لکھتے ہیں:

”لیس له أن يضربها في التاديب ضرباً فاحشاً وهو الذي يكسر العظم أو يخرق الجلد أو يسوده كما في التارخانية.“

ترجمہ: ”مرد کو حق نہیں کہ ادب دینے کی غرض سے عورت کو شدید حد تک زد و کوب کرے
شدید زد و کوب سے مراد اس طرح مارنا ہے کہ ہڈی ٹوٹ جائے یا سیاہ پڑ جائے جیسا کہ فتاویٰ تارخانیہ میں ہے۔“

اور تفسیر خازن میں بیوی کو شدید زد و کوب کی مذمت کی روایات نقل کرنے کے بعد لکھا گیا ہے:
”ففي هذه الا حاديث دليل على ان الا ولي ترك الضرب للنساء فان احتاج الى ضربها للتاديب فلا يضربها ضرباً شديداً ولكن ذلك مفرقا ولا يوالى بالضرب على موضع واحد عن بدنها وليتق الوجه لا نه مجمع المحاسن ولا يبلغ بالضرب عشرة اسواط وقيل ينبغي ان يكون الضرب بالمنديل واليد ولا يضرب بالسوط والعصا بالجملة فالتخفيف بأبلغ شيء اولى في هذا الباب.“
ترجمہ: ”پس ان احادیث میں دلیل ہے کہ عورتوں کو مار پیٹ نہ کی جائے پھر اگر ادب دینے کے لئے یہ ضروری ہی ہو جائے تو شدید زد و کوب نہ کرے مختلف جگہوں پر مارے، مسلسل بدن کے کسی ایک ہی حصہ پر نہ مارے، چہرے پر مارنے سے احتراز کرے اس لئے کہ وہ محاسن کا مظہر ہے۔ مارنے کی مقدار دس کوڑوں تک نہ پہنچادے۔ بعض لوگوں کی رائے ہے کہ ہاتھ اور رومال سے مارے۔ لاٹھی اور کوڑے سے نہ مارے۔ سزا میں آخری درجہ تخفیف اس معاملہ میں بہتر ہے۔“
اس سے معلوم ہوا کہ:

چہرہ پر مارنا۔

ایک ہی مقام پر مسلسل مارنا۔

اس طرح مارنا کہ جسم پر نشان پڑ جائے یا سیاہ ہو جائے۔ یا چہرہ پھٹ جائے اور خون نکل آئے، یا ہڈی ٹوٹ جائے۔

کوڑے اور لاٹھی سے مارنا۔

یہ بھی ”ضرب مبرح“ میں داخل ہیں۔ اور پیٹ، سینہ دماغ اور جسم کے ایسے حصوں پر مارنا جو طبی اعتبار سے

خاص نزاکت کے حامل ہوں، بدرجہ اولیٰ اس میں داخل ہوں گے۔

فقہ مالکی کی تفصیلات

فقہ مالکی کی تفصیلات اس طرح ہیں:

اگر یہ ثابت ہو جائے کہ شوہر نے بیوی کو تکلیف دہ حد تک اس کی غلطی پر مارا ہے یا کسی سبب شرعی کے بغیر مارا ہے یا لعن طعن کیا ہے اور برا بھلا کہا ہے تو چاہے یہ بات ایک ہی بار کیوں نہ پیش آئی ہو اور بار بار اس کا تکرار نہ ہوا ہو پھر بھی اگر عورت تفریق کی خواہاں ہو تو قاضی تفریق کر دے گا ”(وتعدیہ) ای الزوج علی الزوجة بضرب لغیر موجب شرعی اوسبب کلعن ونحوہ وثبت ببینة او اقرار (ولها التطلاق) بالتعدی اذا ثبت (وان لم يتكرر) التعدی منه علیہا۔“

اور اگر عورت کا مطالبہ طلاق کا نہ ہو بلکہ مصالحت اور اصلاح حال چاہتی ہو تو قاضی سمجھائے، اس سے کام نہ چلے تو ڈانٹ کر فہمائش کرے اس سے بھی اصلاح نہ ہو سکے اور مناسب سمجھے تو مار کر سرزنش کرے ”(زجرہ الحاکم بوعظ فتہدید) ان لم یزجر بالوعظ (فضرب إن أفاد) الضرب ای ظن إفادته والإفلا، وهذا إن اختارت البقاء معه۔“

اگر عورت مرد کی ظلم و زیادتی کی مدعی ہو اور معاملہ ثابت نہ ہو سکے، یا زوجین ایک دوسرے کی زیادتی کا دعویٰ کر رہے ہوں اور قاضی صحیح نتیجہ تک نہ پہنچ سکے تو حکم دے کہ زوجین ایسے محلہ اور ایسے لوگوں کے درمیان رہیں جو مصالح اور شریف ہیں تاکہ ان کے ذریعہ نشاندہی ہو سکے کہ زوجین میں سے کس کی زیادتی ہے۔ پھر اس کی روشنی میں قاضی فیصلہ کرے، بہ شرطیکہ پہلے سے وہ ایسے لوگوں کے درمیان رہائش پذیر نہ ہوں۔ ”وإن أشکل أسکنها بین صالحین إن لم تکن بینہن۔“

..... لیکن اگر اس کے باوجود زوجین میں نزاع باقی رہے اور قاضی کے یہاں ایک فریق کی زیادتی ثابت نہ ہو سکے تو وہ دو حکم متعین کریں جو اس بات کے مجاز ہوں کہ اتفاق رائے سے مصالحت کرادیں۔ یا تفریق کرادیں۔ یا خلع کی صورت اختیار کریں۔

ثم بعث حکمین من أهلہا۔^{۱۰}

^{۱۰} الشرح الصغیر: ۵۱۱/۲. ۵۱۳ حکم کے سلسلے میں تفصیلات کے لئے ملاحظہ ہو، اس کتاب کا مقالہ خلع میں قاضی و حکم کے اختیارات۔ بیوی کی تادیب کے شرعی اصول و احکام کی تفصیل کے لئے ملاحظہ ہو۔ ”چند اہم مسائل بدلے ہوئے حالات و ماحول میں“ تصنیف: مولانا مجاہد الاسلام قاسمی۔

امراض و عیوب کے باعث فسخ نکاح

یوں تو مرض اور بیماری زندگی کا ساتھی ہے۔ تاہم بعض امراض ایسے ہیں جو اپنے تکلیف دہ اور متعدی اثرات کی وجہ سے لوگوں کے لئے قابل نفرت ہو جاتے ہیں یا ان کی وجہ سے مرد و عورت کے درمیان یا تو ازدواجی ملاپ ممکن نہیں ہوتا یا اس میں دلچسپی اور رغبت باقی نہیں رہتی۔ سوال یہ ہے کہ آیا ایسے امراض کی وجہ سے زوجین کو یہ حق حاصل ہوگا کہ وہ دوسرے فریق کی بیماری اور عیب کے باعث فسخ نکاح کا مطالبہ کریں یا اس کا حق حاصل نہیں ہوگا؟

یہ سوال خود اپنے اندر کئی شق رکھتا ہے اور جب تک ان کی وضاحت نہ ہو جائے اس کے بارے میں فقہاء کی رائیں واضح نہیں ہو سکتیں۔

۱ شوہر یا بیوی میں عیب پہلے سے تھا، لیکن نکاح سے پہلے دوسرے فریق کو آگاہ نہیں کیا گیا، نیز نکاح کے بعد اپنی زبان یا عمل کے ذریعہ دوسرے فریق نے رضامندی ظاہر نہیں کی۔

۲ عیب پہلے سے تھا اور دوسرا فریق اس سے بے خبر تھا نکاح کے بعد جب باخبر ہوا تو اپنی طرف سے رضامندی ظاہر کر دی۔

۳ نکاح کے بعد شوہر میں عیب پیدا ہوا۔

۴ نکاح کے بعد بیوی میں عیب پیدا ہوا۔

فقہاء کی رائیں

اصحاب ظواہر کے نزدیک ان تمام صورتوں میں زوجین میں سے کسی کو بھی فسخ نکاح کے مطالبہ کا کوئی حق نہیں ہے، یہی رائے ابن حزم کی ہے۔ امام ابو حنیفہ رَحِمَہُ اللہُ تَعَالٰی کے نزدیک اگر شوہر نامرد یا مقطوع الذکر ہو تو پہلی صورت میں عورت فسخ نکاح کا مطالبہ کر سکتی ہے اور تیسری صورت میں بھی اس وقت اس کو یہ حق حاصل ہوگا جب کہ مرد نے ایک دفعہ بھی جماع نہ کیا ہو۔

اس کے سوا اور کسی صورت میں نکاح فسخ نہیں کیا جاسکتا۔ امام شافعی اور امام احمد رَحِمَہُمَا اللہُ تَعَالٰی کے ہاں

دوسری صورت کے سوا تمام صورتوں میں جو فریق اس عیب سے پاک ہو وہ دوسرے فریق سے فسخ نکاح کا مطالبہ کر سکتا ہے امام مالک رَحِمَہُ اللہُ تَعَالٰی کے ہاں چوتھی صورت میں بھی جب کہ عورت کے اندر نکاح کے بعد عیب پیدا ہوا ہے۔ مرد فسخ نکاح کا مطالبہ نہیں کر سکتا اس لئے کہ وہ طلاق دے کر عورت سے نجات حاصل کر سکتا ہے، البتہ پہلی صورت میں میاں بیوی میں سے ہر ایک کو اور تیسری صورت میں بیوی کو حق حاصل ہوگا کہ وہ فسخ نکاح کا مطالبہ کرے۔

امام محمد رَحِمَہُ اللہُ تَعَالٰی کا نقطہ نظریہ ہے کہ مرد تو کسی بھی صورت میں فسخ نکاح کا مطالبہ نہیں کر سکتا، البتہ عورت پہلی صورت میں بھی جب کہ وہ شوہر کی بیماری سے لاعلم رہی ہو مطالبہ کر سکتی ہے اور تیسری صورت میں بھی جب کہ یہ مرض پیدا ہوا ہے۔

امراض و عیوب

اب مناسب ہوگا کہ ان امراض و عیوب کا بھی ذکر کر دیا جائے جو ”علی اختلاف الاقوال“ مختلف فقہاء کے نزدیک فسخ نکاح کا باعث ہیں، فقہاء نے ان عیوب کو تین قسموں میں تقسیم کیا ہے۔ وہ جو مرد و عورت کے درمیان مشترک ہیں، وہ جو مردوں کے لئے مخصوص ہیں، اور وہ جو عورتوں کے لئے مخصوص ہیں۔

پہلے قسم کے امراض یہ ہیں:

① جنون..... (پاگل پن)

② جذام..... (کوڑھ)

③ برص، سفید ہویا کالا..... (سفید و سیاہ داغ)

④ عنذیطہ..... (کہ مرد یا عورت کو جماع کے وقت پائخانہ نکل آئے۔ علامہ درودیر مالکی نے اسی حکم میں

اس کو بھی رکھا ہے جس کو پیشاب نکل آئے۔)

دوسرے قسم کے امراض یہ ہیں:

① خصاء..... (مرد کے فوطوں کی گولیاں نکال دینا)

② جب..... (مرد کا عضو تناسل کٹا ہوا ہو)

③ عنثہ..... (نامرد ہونا)

④ اعتراض..... (مرد کے عضو تناسل میں ایستادگی نہ ہو)

۱۔ رحمۃ الامۃ: ۲۷۴۔ کتاب الفقہ علی المذاهب الاربعۃ: ۱۸۰/۴

۲۔ الشرح الصغیر: ۴۶۷/۲ ۳۔ البحر الرائق: ۱۲۶/۴

تیسرے قسم کے امراض یہ ہیں:

① قرن (ایک بیماری جس میں عورت کی شرمگاہ میں ہڈی نکل آتی ہے اور اس سے ہمبستری دشوار رہ جاتی ہے)

② رتق (اندام نہانی پر گوشت کا ایسا ٹکڑا ہو جائے کہ جماع نہ کیا جاسکے)

③ عقل (یہ بھی ایک زائد گوشت ہوتا ہے جس کی وجہ سے اتنی تنگی پیدا ہو جاتی ہے کہ جماع نہیں کیا جاسکتا!)

④ افشاء (جماع کی کثرت کے باعث ہمبستری اور پائخانہ کے راستوں کا مل جانا)

⑤ بخر (شرمگاہ یا بغل یا منہ سے بد بو آنا)۔

امام مالک، امام شافعی اور امام احمد رحمہم اللہ تعالیٰ کے ہاں یہ بھی عیوب کسی نہ کسی صورت میں فسخ نکاح باعث کا قرار پاتے ہیں۔ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ تعالیٰ کے ہاں صرف ”جب“ اور ”عننت“ موجب فسخ ہے۔ امام محمد رحمہ اللہ تعالیٰ کے ہاں جنون، برص، اور جذام بھی ان اسباب میں سے ہیں۔ جن کی بناء پر عورت فسخ نکاح کا مطالبہ کر سکتی ہے جب کہ حافظ ابن قیم کے ہاں اس مسئلے میں بڑا توسع نظر آتا ہے۔

ومن تدبر مقاصد الشرع في مصادر ه وموارد ه وعدله وحكمته وما اشتملت عليه من المصالح لم يخف عليه رجحان هذا القول وقربه من قواعد الشريعة وأما الاقتصار على عيبين أو ثلاثة أو أربعة أو خمسة أو ستة أو سبعة أو ثمانية ما هو أولى منها أو مساويها فلا وجه له فالعمى والزمن والطرش وكونها مقطوعة اليدين أو الرجلين أو أحدهما من أعظم المنفرات.

ترجمہ: ”جس نے شریعت کے مقاصد اس کے مصادر و مآخذ۔ اور اس کے مزاج عدل و حکمت پر اور جن مصلحتوں کو وہ شامل ہے اس پر غور کیا ہوگا، اس پر اس قول (عیوب کی وجہ سے فسخ نکاح) کا راجح ہونا مخفی نہیں رہ سکتا اور یہ بات کہ یہ شریعت کے اصول سے قریب ہے اور دو، تین یا چار، پانچ، چھ، سات، آٹھ، عیوب یا اس سے بڑھ کر یا اس کے مساوی قسم کے عیوب کی تحدید کی کوئی وجہ نہیں ہے، اس لئے کہ نابینا، گونگا دونوں ہاتھ یا پاؤں یا ایک کا کٹا ہوا ہونا بھی سخت نفرت کا باعث ہو سکتا ہے۔“

۱۔ ان امراض کی وضاحت اکثر کتب فقہ میں موجود ہے۔ میں نے البحر الرائق: ۱۲۶/۴، رحمة الامة ۲۷۴ اور الشرح الصغير:

۲/۴۶۹ تا ۴۷۰ سے لیا ہے۔ سبیل السلام شرح بلوغ الموام: ۱۳۴/۱

ابن حزم رَحِمَهُ اللہُ تَعَالٰی کے دلائل

اب ذرا ان فقہاء کے دلائل پر بھی ایک طائرانہ نگاہ ڈال لینی چاہیے۔ ابن حزم کا نقطہ نظر یہ ہے کہ جب ایک نکاح صحیح طور پر پایہ تکمیل کو پہنچ چکا ہے تو اب اس کے فسخ کئے جانے کے لئے کوئی شرعی دلیل درکار ہے جو صحیح بھی ہو، دوسری طرف عیوب کی وجہ سے فسخ نکاح کی بابت جتنی حدیثیں پیش کی جاتی ہیں وہ سبھی ضعیف ہیں۔

”واما الروایة عن عمرو علیٰ فمنقطعة وعن ابن عباس من طریق لا خیر فیہ“ ابن حزم نے استدلال میں حضرت رفاعہ کی بیوی کا بھی واقعہ ذکر کیا ہے کہ انہوں نے رسول اللہ ﷺ سے اپنے شوہر کی قوت مردی کے بارے میں عیب کی شکایت کی تھی کہ ان کا محض کپڑے کے جھالر کے مانند ہے اس کے باوجود آپ نے تفریق نہیں فرمائی بلکہ فرمایا کہ تم اپنے پہلے شوہر کے لئے اس وقت تک حلال نہیں ہو سکتیں جب تک کہ اس شوہر کا شہد نہ چکھ لو، یعنی ہمبستر نہ ہو لو اگر عیب کی وجہ سے تفریق کی گنجائش ہوتی تو حضور ﷺ تفریق کر دیتے۔

مگر حقیقت یہ ہے کہ ابن حزم کا اس روایت سے استدلال محض غلط فہمی پر مبنی ہے۔ امرأۃ رفاعہ نے اپنے دوسرے شوہر سے فسخ نکاح کا مطالبہ نہیں کیا تھا۔ دوسرے شوہر نے تو ان کو طلاق دے ہی دی تھی، بلکہ وہ یہ دریافت کرنا چاہتی تھیں کہ کیا اب وہ اپنے سابق شوہر حضرت رفاعہ کے لئے جو ان کو تین طلاق دے چکے تھے، حلال ہو گئیں اور اب وہ ان کے نکاح میں جا سکتی ہیں۔ حالانکہ دوسرے شوہر ان سے صحبت کرنے پر قادر نہ ہو سکے؟ اور اس کی دلیل موطا امام مالک رَحِمَهُ اللہُ تَعَالٰی کی روایت ہے کہ ”ان دفاعۃ طلق امرأۃ تمیمۃ بنت وہب فی عہد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ثلاثا فنکحت عبدالرحمن بن الزبیر فاعترض عنها فلم یستطع ان یمسہا ففارقہا فأراد دفاعۃ أن ینکحہا وهو زوجها الاول فی روایۃ فطلقہا۔“

جمہور کے دلائل

جمہور فقہاء کا استدلال ایک تو اس واقعہ سے ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے قبیلہ غفار کی ایک خاتون سے نکاح فرمایا۔ جب وہ آپ ﷺ کی خدمت میں آئیں اور اپنے بعض کپڑے اتارے تو آپ ﷺ نے دیکھا کہ ان کے پہلو پر برص کا سفید داغ ہے۔ آپ ﷺ نے فرمایا اپنا کپڑا پہن لو اور اپنے اہل خانہ کے پاس چلی جاؤ۔ ”تزوج رسول اللہ صلعم العالیۃ من بنی غفار فلما دخلت علیہ وضعت ثیابہا

لہ المحلي: ۱۱۴/۱۰ ۵۷ حوالہ سابق ۵۸ بلوغ المرام، موطا امام مالک رحمہ اللہ تعالیٰ: ۲۶۴، ط دیوبند۔

فرای بکشحها بیاضاً فقال ثیابک والحقی باهلك^۱۔ اس روایت سے معلوم ہوا کہ مرد کو عیب کی بنا پر بیوی سے ہونے والا نکاح کا عدم کرنے کا اختیار حاصل ہوگا جب شوہر کو یہ حق ہوگا جس کو طلاق دینے کا اختیار بھی ہے تو بیوی کو بدرجہ اولیٰ ہونا چاہیے اس لئے کہ وہ طلاق دیکر اپنے آپ کو آزاد کر لینے کا اختیار بھی نہیں رکھتی۔

دوسرے نامردی اور شوہر کے مقطوع الذکر ہونے کی صورت میں اصحاب تطوہر کے سوا تمام امت کا اتفاق ہے کہ عورت کے مطالبہ پر اس کا نکاح فسخ کر دیا جائے گا۔ نامردی بھی ایک عیب اور بیماری ہے جس کی وجہ سے مرد جماع نہیں کر سکتا۔ برص، جذام وغیرہ بھی ایک عیب اور بیماری ہے جس کی وجہ سے جماع سے طبیعت نفور کرتی ہے، اس لئے ان بیماریوں کا بھی یہی حکم ہونا چاہیے۔

تیسرے وہ نکاح کو معاملہ خرید و فروخت پر قیاس کرتے ہیں کہ جس طرح بیع میں عیب اور نقص کی بناء پر سودا (بیع) واپس کیا جاسکتا ہے، اسی طرح نکاح میں بھی عیب کی وجہ سے نکاح کو مسترد کرنے کا حق حاصل ہونا چاہیے۔ اس لئے کہ دونوں ہی لین دین کا معاملہ (عقد معاوضہ) ہے۔ بیع میں ثمن اور بیع کا ایک دوسرے سے تبادلہ ہوتا ہے اور نکاح میں ”مہر“ اور عورت کی عصمت کا ایک دوسرے سے تبادلہ کیا جاتا ہے۔

البتہ جمہور نے جو ان ۱۳ امراض کو ہی عیب شمار کیا ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ ان میں جنون، برص اور جذام کے علاوہ تمام وہ امراض شامل ہیں جن کا تعلق شرمگاہ اور جنس سے ہے اور حضرت علی و حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہما سے مروی ہے کہ چار ہی بیماریاں ہیں جن کی وجہ سے عورتیں رد کردی جائیں گی۔ جنون، جذام، برص اور شرمگاہ کی بیماریاں ہیں۔ ”لا ترد النساء الا من اربع من الجنون والجذام، والبرص والداء فی الفرج۔“ اسی طرح حضرت عبداللہ بن عباس سے مروی ہے۔ ”اربع لا یحزن فی بیع ولا نکاح المجنونة والمجذومة والبرصاء والعفلاء۔“^۲

جمہور کے دلائل پر ایک ناقدانہ نظر!

جمہور کے دلائل میں حقیقت یہ ہے کہ صرف دوسری دلیل بے غبار ہے کہ جب عنین ہونے کی وجہ سے تفریق کی جاسکتی ہے تو ان امراض کی وجہ سے بھی تفریق کی جانی چاہیے جو کسی وجہ سے باہمی جنسی تسکین میں حارج بنتے ہوں اور باعث نفور ہوں رہ گیا حضور ﷺ کے قبیلہ بنو غفار کی ایک خاتون سے نکاح کا واقعہ۔ تو اول تو وہ سند کے لحاظ سے ضعیف ہے اس روایت کو کعب بن عجرہ سے زید بن کعب اور زید بن کعب سے جمیل بن

^۱ مسند احمد بن حنبل: ۴۹۳/۳، عن کعب بن زید اوزید بن کعب۔

^۲ سبل السلام: ۱۳۴/۱ صنعانی کو اعتراف ہے کہ حضرت علی و عمر کا اثر ایسی سند سے منقول ہے جس میں انقطاع ہے البتہ ابن عباس کا اثر سناوید سے مروی ہے، مگر ابن حزم اس روایت کی سند کے بارے میں کہتے ہیں۔ ”لا خیر فیہ“

زید نقل کرتے ہیں یہ جمیل بن زید متروک ہیں۔ محدثین نے ان سے روایت قبول نہیں کی ہے اور زید بن کعب مجہول ہیں۔ کعب کے کوئی صاحب زادہ اس نام سے معروف نہیں ہیں۔ دوسرے حدیث کے الفاظ اس طرح ہیں: ”الحقی باهلك“ (اپنے اہل خانہ کے پاس چلی جا) یہ لفظ طلاق کے لئے بھی مستعمل ہے۔ عین ممکن ہے حضور ﷺ نے طلاق دے دی ہو۔ اس لئے اس سے زیادہ سے زیادہ آپ کا طلاق دیا جانا ثابت ہو سکتا ہے، عیب کی بنا پر نکاح کو رد کر دینا ثابت نہیں ہوتا اسی طرح ”نکاح“ کو ”بیع“ کی نظیر قرار دینا بھی قابل غور ہے۔ ابن حزم نے اس پر مفصل تنقید کی ہے اور معاملہ نکاح اور معاملہ خرید و فروخت کا فرق واضح کیا ہے، تاہم اس قدر تو بالکل واضح ہے کہ ”بیع“ تو ہر قسم کے عیب کی وجہ سے رد کی جاسکتی ہے۔ جب کہ نکاح کے بارے میں کوئی بھی یہ رائے نہیں رکھتا کہ ہر چھوٹے بڑے عیب اور نقص کی وجہ سے نکاح فسخ کیا جاسکتا ہے۔

ترجیح

اس لئے واقعہ ہے کہ اس مسئلہ میں سب سے معتدل، متوازن اور قابل عمل رائے امام محمد کی ہے، یعنی مرد کو تو نکاح مسترد کرنے کا حق نہیں ہوگا اس لئے کہ ”طلاق“ کی صورت اس کے پاس ایک راہ نجات موجود ہے۔ وہ طلاق دے کر بیوی سے خلاصی حاصل کر سکتا ہے، حضرت علی کے ایک اثر سے بھی اس کی تائید ہوتی ہے، آپ نے فرمایا: ”ایمارجل تزوج امرأة مجنونة أوجذماء أوبرصاء أوبها قرن فہی إمراتہ إن شاء طلق و إن شاء أمسک۔“..... ہاں اگر مرد کسی عیب میں مبتلا ہو تو عورت کو حق حاصل ہوگا کہ وہ فسخ نکاح کا دعویٰ دائر کرے، یہی رائے مشہور تابعی حضرت سعید بن مسیب سے بھی منقول ہے۔ ”إمرأة تزوجت رجلاً به جنون أضر فإنها تخیر فان شاءت قرنت و إن شاءت فارقت۔“ حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے مروی ہے کہ کوئی مجنون قسم کا آدمی اپنی بیوی سے کھیلے یا اس کو ضرر پہنچائے، تو شوہر کا ولی بیوی کو طلاق دے دے۔ ”إذا عبث المعتوه بامرأته طلق عليه وليه۔“ قاضی بھی ولی ہوتا ہے۔ اگر یہاں ”ولی“ سے ”قاضی“ مراد لے لیا جائے، تو یہ اثر بھی امام محمد کے حق میں جاتا ہے۔

متاخرین احناف کا عمل

چونکہ امام محمد رحمہ اللہ تعالیٰ کا مسلک اس مسئلہ میں شریعت کی روح و مزاج سے قریب بھی ہے اور لے ابن حزم کہتے ہیں: هذا من رواية جميل بن زيد وهو مطروح متروك جملة عن زيد بن كعب وهو مجهول لا يعلم لكعب بن عجرة ولدا سمة زيد (المحلی: ۱۱۵/۱۰) اور صنعانی لکھتے ہیں: وفي اسنادہ جميل بن زيد وهو مجهول واختلف عليه في شيخه اختلافاً كثيراً (سبل السلام: ۱۳۴/۱)

مصلحت عامہ کے مطابق بھی اس لئے بعد کو فقہاء احناف نے بھی امام محمد ہی کی رائے پر فتویٰ دیا ہے، فتاویٰ عالمگیری میں ہے۔ ”إن كان الجنون حادثاً يؤجله سنة كالعنة وإن كان مطبقاً فهو كالجب وبه ناخذ.“ علامہ ابن نجیم مصری نے لکھا ہے کہ اگر قاضی عیب کی بنا پر رد نکاح کا فیصلہ کر دے تو اس کا فیصلہ نافذ ہوگا۔ ”أن القاضي لو قضى برد أحد الزوجين بعيب نفذ قضاءه.“^۱

عام طور پر مصنفین نے یہی نقل کیا ہے کہ امام محمد صرف جنون جذام اور برص کی بیماریوں ہی میں فسخ نکاح کی اجازت دیتے ہیں لیکن بعض مصنفین کی عبارت سے معلوم ہوتا ہے کہ امام محمد کے ہاں اس مسئلہ میں توسع ہے، چنانچہ فخر الدین زیلیعی کہتے ہیں۔

”وقال محمد: ترد المرأة اذا كان بالرجل عيب فاحش بحيث لا تطيق المقام معه لانها تعذر عليها الوصول الى حقها لمعنى فيه فكان كالجب والعنة.“^۲

ترجمہ: ”امام محمد رَحِمَهُ اللہُ تَعَالٰی کہتے ہیں کہ اگر مرد میں کوئی ایسا کھلا ہوا عیب ہو کہ اس کے باوجود اس کے ساتھ رہنا نہ جاسکتا ہو تو، عورت نکاح رد کر سکتی ہے، اس لئے کہ اس بیماری کی وجہ سے اس کے لئے اپنا حق حاصل کرنا مشکل ہو جائے گا، تو اس طرح اب یہ محبوب اور نامرد ہونے کے حکم میں ہوگا۔“

”خلوه من كل عيب يمكنها لمقام معه الا بضرر كالجنون والجذام والبرص شرط لزوم النكاح حتى يفسخ به النكاح.“^۳

ترجمہ: ”امام محمد کے نزدیک نکاح لازم ہونے کے لئے شرط ہے کہ وہ ایسے عیوب سے خالی ہو جن کے پائے جاتے ہوئے وہ ضرر کے بغیر مرد کے ساتھ نہیں رہ سکے۔ یہاں تک کہ اس کی وجہ سے فسخ نکاح کر دیا جائے گا۔“

اس لئے اول تو خود امام محمد کے یہاں صرف جذام، جنون اور برص کی بیماریوں کی تخصیص نہیں ہے بلکہ وہ تمام بیماریاں موجب فسخ ہیں جن کی موجودگی میں مرض کے متعدی اور قابل نفرت ہونے کے باعث زوجین کا ایک ساتھ رہنا دشوار ہو جائے اور اگر امام محمد کی رائے ایسی نہ بھی ہو، تو بھی مصلحت شرعی کے تحت متاخرین کو اس مسئلہ میں توسع سے کام لینا پڑا۔ چنانچہ طحاوی نقل کرتے ہیں: ”والحق بها القهستاني كل عيب لا يمكن المقام معه الا بضرر.“^۴

۱۔ الفتاویٰ الہندیہ: ۱۳۴/۲ ۲۔ البحر الرائق: ۱۲۷/۴ ۳۔ تبیین الحقائق شرح کنز الدقائق: ۴۵/۳

۴۔ بدائع الصنائع: ۳۲۷/۲ ۵۔ طحاوی: ۲۱۳/۲

خلاصہ بحث

اس لئے ہمارے زمانے میں ان تین امراض کے علاوہ دوسرے تمام تکلیف دہ متعدی اور قابل نفور امراض بھی موجب فسخ ہیں اور عورت ان کی وجہ سے فسخ نکاح کا مطالبہ کر سکتی ہے۔ جیسے سوزاک، آتشک وغیرہ..... البتہ اس حق کا استعمال وہ اس وقت کر سکے گی جب کہ: خود عورت اس مرض میں مبتلا نہ ہو۔

نکاح سے پہلے وہ اس سے باخبر نہ ہو۔

پھر نکاح کے بعد اس سے مطلع ہو جانے کے باوجود اس نے اپنی رضا مندی کا صریح اظہار نہ کیا ہو جیسا کہ نامرد کے مسئلہ میں ہے یا یہ کہ نکاح کے بعد یہ امراض پیدا ہونے ہوں۔

علامہ درویرمالکی کے الفاظ میں:

”اذا لم يسبق علم بالعيب قبل العقد فان علم بالعيب قبل العقد فلا خيار له ولم يرض بالعيب حال اطلاعه عليه واماما حدث منها بعد العقد فان كان بالزوجة فلا رد للزوج به وهو مصيبته نزلت به وان كان بالزوج فلها رده ببرص و جذام و جنون لشدة الا يلام وعدم الصبر عليها.“^{۱۷}

ترجمہ: ”جب کہ عقد سے پہلے عیب کا علم نہ ہو۔ اگر پہلے سے معلوم ہو تو اب مرد کو خيار حاصل نہ ہوگا اور نہ عیب پر مطلع ہونے کے بعد راضی رہا ہو..... اور وہ عیب جو نکاح کے بعد پیدا ہوا ہے تو اگر بیوی کو ہے تو شوہر کو نکاح رد کرنے کا حق نہیں اس کے لئے منجانب اللہ ایک آزمائش ہے اور اگر شوہر کو ہو تو بیوی برص، جذام اور جنون کی وجہ سے رو کر سکتی ہے، چونکہ اس میں سخت ایذا ہے اور صبر نہیں کیا جاسکتا۔“

”وان كان مصيباً بمثلته فقال اللخمي ان كانا من جنس واحد فان له القيام.“^{۱۸}

ترجمہ: ”اگر زوجین میں دوسرے فریق کو بھی اس کے مثل عیب ہو تو نخعی کہتے ہیں کہ اگر ایک ہی طرح کے عیب ہوں تو اس کو دوسرے فریق کے ساتھ ہی قیام کرنا ہوگا۔“

البتہ جنون میں اس قدر تفصیل ہے کہ فقہاء نے جنون کی دو قسمیں کی ہیں۔

”جنون مطبق“ اور ”جنون غیر مطبق“ جنون مطبق یہ ہے کہ جنون ہر وقت رہتا ہو اور آدمی مستقل پاگل ہو۔

^{۱۷} حوالہ سابق.

^{۱۸} الشرح الصغير: ۲/۴۶۷، ۴۷۰.

ایسی صورت میں قاضی فی الفور نکاح فسخ کر دے گا اور ”جنون غیر مطبق“ یہ ہے کہ وقفہ وقفہ سے جنون کا دورہ پڑتا ہو ایسے مریض کو ایک سال علاج کے لئے مہلت دی جائے گی، اگر اس کے باوجود وہ صحت مند نہ ہوا تو پھر نکاح فسخ کر دیا جائے گا۔



نامردی اور جنسی حق سے محرومی کی بناء پر فسخ نکاح

بیوی کے جو حقوق ہیں ان میں سے ایک اہم ترین حق اس کے جنسی تقاضوں اور خواہشات کی تکمیل ہے، بلکہ کہنا چاہیے کہ یہ میاں بیوی کا ایک دوسرے کے ذمہ اولین حق ہے اور نکاح کا مقصود یہی ہے، اسی لئے قرآن مجید نے ”نکاح شدہ مرد و عورت“ کو محسن^۱ اور محسنہ^۲ کے لفظ سے تعبیر کیا ہے جس کے معنی قلعہ بند کے ہوتے ہیں۔ گویا نکاح عفت و عصمت کا ایک محفوظ قلعہ ہے جو میاں بیوی کے درمیان جنسی ملاپ کو حلال اور جائز کر کے نفسانیت کے تمام چور دروازوں سے ان کو محفوظ و مامون کر دیتا ہے۔

اسی بناء پر قرآن مجید نے ”ایلاء“ کو ایک گناہ قرار دیا ہے کہ اگر کوئی مرد اپنی بیوی سے چار ماہ نہ ملنے کی قسم کھالے اور اس مدت کے اندر وہ رجوع نہ کرے اور بیوی سے ہمبستر نہ ہو تو رشتہ نکاح باقی نہ رہ سکے گا۔ شیخ عبدالرحمن الجزیری نے اس کی حکمت ان الفاظ میں لکھی ہے:

”ومن هذا يتضح ان الايلاء حرام لما فيه من الاضرار بالمرأة بالهجر وترك ما هو ضروري لازم للطبائع البشرية وايجاد النوع الانساني وحرمانها من لذة اودعها الله فيها.“^۳

توجہ: ”اس سے یہ بات واضح ہوتی ہے کہ ایلاء حرام ہے اس لئے کہ اس میں عورت کو چھوڑ کر اور اس چیز کو چھوڑ کر جو انسانی فطرت کے لئے ضروری ہے..... اور نوع انسانی کی تخلیق میں داخل ہے۔ بیوی کو ضرر پہنچانا اور اس کو اس لذت سے محروم رکھنا ہے جس کو اللہ نے اس میں ودیعت کیا ہے۔“ اس طرح بیوی سے جنسی تعلقات ترک کرنے (ہجر فی المضاجع) کو ایک سرزنش کی حیثیت دی گئی اور ناشزہ نافرمان عورت کے لئے وقتی طور پر ایسی سزا کی اجازت دی گئی۔

اسی بناء پر عام فقہاء نے بھی (بعض لوگوں کو مستثنیٰ کر کے) اس بات کی اجازت دی ہے کہ اگر شوہر نامرد ہو

۱۔ النساء: ۲۴ ۲۔ النساء: ۲۵ ۳۔ البقرہ: ۲۲۶ ۴۔ الفقہ علی المذاهب الاربعہ: ۴/۷۶۴

اور ایک دفعہ بھی بیوی سے نہ مل سکا ہو اور عورت مطالبہ کرے کہ اس کا نکاح اس مرد سے فسخ کر دیا جائے، تو قاضی اس کا نکاح فسخ کر دے گا۔ لیکن اس کے لئے جو شرطیں ہیں ان میں فقہاء کے درمیان کچھ اختلاف ہے۔

امام ابو حنیفہ رَحِمَہُ اللہُ تَعَالٰی کے ہاں ضروری ہے کہ عورت پہلے سے اس کی نامردی سے واقف نہ ہو۔ ”ان لا تكون عالمة به قبل الزواج“ اور اگر ناواقف تھی تو نکاح کے بعد اس کے ساتھ رہنے پر آمادہ گی کا صریح اظہار نہ کیا ہو، ہاں اگر رضامندی کا اظہار کئے بغیر بھی ایک عرصہ تک شوہر کے ساتھ خاموشی سے وہ اپنے دن گزارتی ہے تو اس کا حق ختم نہ ہوگا، اور اس کو حق حاصل رہے گا کہ قاضی کی طرف رجوع کرے۔ ”ولا يسقط حق المرأة بسكوتها بعد علمها زمنا طويلا حتى ولو كانت مقيمة معه وتضاعفه“۔^{۱۷}

امام مالک رَحِمَہُ اللہُ تَعَالٰی کے ہاں یہ دو شرطیں تو ہیں ہی اس کے ساتھ یہ وضاحت بھی ہے کہ اگر اس نے عملاً رضامندی کا اظہار کر دیا مثلاً نکاح کے بعد شوہر کو اپنے نفس پر قدرت دیتی رہی تب بھی اس کو فسخ کا مطالبہ کرنے کا حق حاصل نہ رہے گا۔ ”وكذا اذا رضى بها صمنابان مكنته من نفسها ان كان المعيب الزوج“۔^{۱۸}

امام شافعی رَحِمَہُ اللہُ تَعَالٰی کے یہاں اگر عورت پہلے سے مرد کے عنین ہونے سے واقف ہو پھر نکاح کر لے تب بھی اس کو مطالبہ طلاق کا حق حاصل ہوگا۔ ”ولا يشترط عدم علم الزوج بالعنة قبل العقد فلو كانت عالمة بها فلها حق الفسخ“ اسی طرح نکاح کے بعد عورت جب تک اپنے نامرد شوہر کے ساتھ رہنے پر صراحتاً رضامندی ظاہر نہ کر دے تو عورت کو مطالبہ طلاق کا حق حاصل ہوگا جیسا کہ احناف کی رائے ہے۔ ”إذا علمت بالعنة بعد الدخول وسكتت بدون أن تصرح بالرضاء فإنه لا يسقط حقها“۔^{۱۹}

پہلے سے نامردی سے باخبر ہو

راقم الحروف کا خیال ہے کہ اس مسئلہ پر حالات زمانہ اور شریعت کی اصل روح اور اسپرٹ کو پیش نظر رکھ کر غور کرنے کی ضرورت ہے نکاح کا اصل اور بنیادی مقصد ہی ایک دوسرے کی جنسی تسکین ہے، اگر ایک عورت نکاح سے پہلے ہی نامرد کے ساتھ رہنے پر آمادگی ظاہر کر دے اور یہ اقرار اس کے باوجود ہو کہ خود اس کے اندر جماع کی فطری صلاحیت اور خواہش بھی موجود ہو، ایسا نہیں کہ کسی مرض یا درازی عمر کی وجہ سے وہ اس قابل ہی نہ رہی ہو تو اس کی رضامندی کے باوجود بھی نکاح کے بعد اس کو فسخ کا دعویٰ کرنے کا حق حاصل ہونا چاہیے۔ یہ ایک حد تک ایسی ہی بات ہے کہ عورت نکاح سے پہلے ہی اپنا مہر معاف کر دے یا مرد اسی شرط پر نکاح کرے کہ

^{۱۷} حوالہ سابق: ۱۹۱/۴

^{۱۸} حوالہ سابق: ۱۹۵/۴

^{۱۹} حوالہ سابق: ۱۸۴/۴

عورت کا کچھ مہر ہی نہ ہوگا تو ایسی معافی اور شرط کا کچھ اعتبار نہ ہوگا اور نکاح کے بعد بہر حال اس کا مہر واجب ہو کر رہے گا۔ مہر جو ایک مالی حق ہے وہ اس طرح ختم نہیں ہو جاتا تو جنسی حق تو اس سے بھی بڑھ کر ہے اور اس سے محروم کر دینا اس سے کہیں زیادہ ضرر اور فتنہ کا باعث ہے۔

پھر اس کا قابل لحاظ پہلو یہ ہے کہ فقہاء کے ہاں عنین (نامردی) کی کوئی بے چک تعریف نہیں کی گئی ہے، ممکن ہے کہ ایک مرد ایک عورت کے حق میں نامرد ہو اور دوسری کے حق میں نہ ہو۔

”واما عند الفقہاء فہو من لا یصل الی النساء مع قیام الالۃ لمرض بہ وان کان یصل الی الثیب دون البکر أو الی بعض النساء دون بعض سواء کانت آلتہ تقوم ولا۔“^۱

ترجمہ: ”فقہاء کے نزدیک نامرد وہ ہے جو آلہ تناسل موجود ہونے کے باوجود عورتوں سے کسی بیماری کے سبب نہیں مل سکے، گوشوہر دیدہ سے ہم آغوش ہو جائے اور کنواری سے نہ ہو سکے یا بعض عورتوں سے ہو اور بعض سے نہ ہو سکے اور چاہے اس کا عضو تناسل کھڑا ہو یا نہ ہو“ (بہر حال میں وہ نامرد سمجھا جائے گا)

جب یہ بات ممکن ہے کہ ایک مرد ایک عورت کے حق میں نامرد ہو اور دوسری کے حق میں نہ ہو۔ تو اب آخر عورت پہلے سے کسی مرد کی نامردی سے کیونکر واقف ہو سکتی ہے یہ بھی تو ممکن ہے کہ وہ سمجھے کہ بھلے ہی یہ مرد اپنی فلاں بیوی کے حق میں نامرد ہے۔ لیکن میرے حق میں شاید ایسا نہ ہوگا اسی لئے میں نکاح کئے لیتی ہوں۔

نکاح کے بعد رضا مندی کا اظہار کرے

اسی طرح نکاح کے بعد نامردی کا علم ہو جانے کے بعد بھی رضا مندی کے اظہار سے یہ حق ختم نہیں ہونا چاہیے اور عورت کا یہ حق محفوظ رہنا چاہیے کہ وہ جب بھی اپنی عصمت و عفت کی حفاظت اور داعیہ جنسی کی شدت کے پیش نظر نکاح فسخ کرانا چاہے کرائے اس کی نظیر یہ ہے کہ بیوی نکاح کے بعد اگر شوہر کو اپنے نفقہ کی ذمہ داری سے بری کر دے تو اس کا کچھ اعتبار نہ ہوگا اور نفقہ مرد کے ذمہ باقی رہے گا۔ اسی طرح چند بیویوں میں سے ایک بیوی اپنی باری سے دستبردار ہو جائے تو اس سبکدوشی کی وجہ سے ہمیشہ کے لئے وہ محروم نہیں ہوگی بلکہ اس کی حقدار ہوگی کہ جب بھی چاہے وہ اپنا حق طلب کرے اور دوسری بیویوں کے ساتھ باری اور حصہ میں شریک ہو۔ ”وإن

۱۔ حوالہ سابق: ۱۹۷/۴

۲۔ ابن نجیم مصری: البحر الرائق: ۴/۱۲۲۔ نیز ملاحظہ ہو حاشیہ شہاب الدین احمد شلبی علی تبیین الحقائق شرح

کنز الدقائق لفخر الدین زیلعی: ۳/۲۶۔

۳۔ الفتاویٰ الہندیہ: ۲/۱۴۶

رضیت إحدى الزوجات بترك قسمتها لصاحبتهما جازولها أن ترجع في ذلك لانها أسقطت حقالم يجب بعد فلا يسقط. ۱۷

جب ان صورتوں میں عورت کا پیشگی اپنے کسی حق سے دستبردار ہو جانا معتبر نہیں ہے تو آخر جنسی حق اور ضرورت کے معاملہ میں اس کی یہ رضا مندی جو اکثر وقتی جذبات اور ناتجربہ کاری پر مبنی ہوتی ہے، کا کیونکر اعتبار کیا جاسکتا ہے؟ ۱۸

ایک دفعہ مباشرت کے بعد

اس مسئلہ میں ایک اہم مسئلہ یہ ہے کہ اکثر فقہاء کے نزدیک اگر مرد نے ایک بار بھی عورت سے مباشرت کر لی تو عورت کا حق جنسی ختم ہو جاتا ہے اور آئندہ اگر مرد نامرد بھی ہو جائے تو عورت فسخ نکاح کا مطالبہ نہیں کر سکتی۔ علامہ صنعانی نے لکھا ہے کہ اوزاعی، سفیان ثوری، امام ابو حنیفہ، امام مالک، امام شافعی اور اسحاق بن راہو رحمہم اللہ تعالیٰ یہ کا یہی مسلک ہے فقہاء نے یہ بات بہت واضح اور صریح انداز میں تحریر کی ہے۔

”ولو وطئها مرة ثم عجز عن الوطى فى هذا النكاح لا يكون لها حق الخصومة.“ ۱۹

ترجمہ: ”اگر ایک بار عورت سے جماع کر لیا پھر اس نکاح میں جماع سے عاجز ہو گیا تو عورت کو شوہر کے خلاف دعویٰ کرنے کا حق حاصل نہ ہوگا۔“

ابن ابی شیبہ نے حسن بصری، ابن شہاب زہری، عطاء، عمرو بن قتادہ ابو ہاشم اور ابراہیم نخعی کی یہی رائے نقل کی ہے۔ ۲۰

فقہاء کی اس رائے کا ماخذ غالباً کوئی نص نہیں ہے بلکہ چونکہ حدیث میں اس طرح کی تاکیدیں کی گئی ہیں کہ مرد جب بھی عورت کو مباشرت کے لئے طلب کرے اسے آ جانا چاہیے سے ذہن شاید اس طرف گیا ہوگا کہ عورت کا قانونی حق ایک ہی دفعہ ہے۔ بقیہ اس کا اخلاقی حق ہے البتہ مرد کا قانونی حق ہے کہ وہ ہمیشہ عورت سے اس کا مطالبہ کر سکتا ہے اس کی ایک فطری وجہ بھی سمجھ میں آتی ہے کہ ایک صحت مند عورت اپنی جسمانی وضع اور ہیئت کے لحاظ سے ہر وقت ہی اس موقف میں ہوتی ہے کہ اپنے شوہر کی خواہشات کی تکمیل کر دے چاہے خود اس کی اشتہاء ساتھ دے یا نہ دے اس کے برخلاف مرد قدرتی طور پر اس وقت تک عورت سے ہم آغوش نہیں ہو سکتا جب تک کہ خود اس کے اندر شہوانی جذبات میں اشتعال نہ ہو۔

۱۷ ہدایہ: ۳۴۹/۲ ۱۸ ماخوذ از ”طلاق وتفریق“: ۶۵ مصنف: خالد سیف اللہ رحمانی۔ ۱۹ سبل السلام: ۱۳۵/۱

۲۰ بر جندی شن وقایہ: ۶۵/۲ ۲۱ مصنف ابن ابی شیبہ: ۳۰۹/۳ فیہ اذا وصل مرة ثم حبس منها

لیکن ظاہر ہے کہ محض اتنی سی بات جماع کے معاملہ میں عورت کے قانونی حق کو یکسر ختم کرنے کے لئے کافی نہیں حدیث میں صرف عورت کو مرد کے مطالبہ پر آنے کی ہدایت دی گئی۔ اس کی مختلف وجوہ ہو سکتی ہیں یہ کہ جماع کی دعوت دینا حیا کی بات ہے، اس لئے عورت کی طرف اس کی نسبت نہیں کی گئی۔ یہ کہ اس عمل کا مطالبہ طبعی طور پر اکثر مرد ہی کی طرف سے ہوتا ہے عورت کی حیا اس کے لئے مانع ہو جاتی ہے، اس لئے ایسا کہا گیا اور چونکہ عورت ہر وقت مرد کی خواہش پوری کر سکتی ہے اور مرد ایسا نہیں کر سکتا، اس لئے اس طرح ہدایت دی گئی نہ یہ کہ ایک بار کے بعد عورت کو جماع کا حق رہتا ہی نہیں ہے اور اب جماع صرف مرد ہی کا حق ہے، اس لئے صرف عورت کو تاکید کی گئی کہ وہ مرد کے مطالبہ پر آنے سے گریز نہ کرے۔

دلائل کی روشنی میں

ہمیں چاہئے کہ اس مسئلہ پر قرآن و حدیث اور قیاس کی روشنی میں غور کریں۔ اس مسئلہ کا اصل مدار اس پر ہے کہ ایک دفعہ جماع کے بعد عورت کا حق ہے یا نہیں؟ اگر یہ ثابت ہو جائے کہ عورت کا حق اس کے بعد بھی باقی رہتا ہے تو ظاہر ہے ایک دفعہ مباشرت کے بعد بھی نامردی فسخ نکاح کا باعث ہوگی اور اگر ایک دفعہ جماع سے عورت کا حق صحبت ساقط ہو جاتا ہے تو ظاہر ہے اب اس کے لئے فسخ نکاح کا مطالبہ کرنے کی کوئی گنجائش نہ ہوگی۔

ابن حزم کی رائے ہے کہ ہر طہر میں کم از کم ایک دفعہ مرد پر عورت سے صحبت کرنا واجب ہے اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے۔

﴿فَإِذَا تَطَهَّرْنَ فَأْتُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ اللَّهُ﴾^۱

تَرْجَمَہ: ”جب وہ پاک ہو جائیں تو اسی راہ سے آؤ جیسا کہ اللہ نے حکم دیا ہے۔“

اور شیخ سابق نے لکھا ہے کہ جمہور علماء کی یہی رائے ہے۔ ”وذهب جمهور العلماء الى ما ذهب

اليه ابن حزم من الوجوب على الرجل إذا لم يكن له عذر۔“^۲

امام احمد رَحِمَهُ اللہُ تَعَالٰی کی رائے ہے کہ کم از کم چار ماہ میں ایک دفعہ مباشرت واجب ہے، اس لئے کہ ایلاء کی مدت چار ماہ ہے اور اگر شوہر سفر پر ہو تب بھی چھ ماہ میں ایک بار ضرور آئے اور صحبت کرے، یہاں تک کہ اگر وہ ایسا کرنے سے انکار کر دے اور عورت علیحدگی کی طالب ہو تو قاضی دونوں میں تفریق کر دے گا، امام احمد رَحِمَهُ اللہُ تَعَالٰی کی دلیل وہ واقعہ ہے جو زید بن اسلم رَحِمَهُ اللہُ تَعَالٰی نے حضرت عمر رَضِيَ اللہُ تَعَالٰی عَنْہُ سے

نقل کیا ہے کہ ایک بار آنجناب ﷺ مدینہ کا جائزہ لینے نکلے، ایک خاتون کے مکان سے گذر ہوا جو یہ اشعار پڑھ رہی تھی:

تطاول هذا الليل واسود جانبه
وطال على ان لا خليل الا عبه
والله لو لا خشية الله وحده
لحرك من هذا السرير جو انبه
ولكن ربي والحياء يكفيني واكرام
بعلى ان تو طاء واكبه

ترجمہ: ”(رات طویل ہوگئی اور رات کا کنار سیاہ ہو گیا اور مجھ پر یہ بات گراں ہے کہ میرا کوئی دوست نہیں جس کے ساتھ میں کھیلوں، خدا کی قسم اگر خدائے واحد کا خوف نہ ہوتا تو اس چار پائی کے کنارے ہل رہے ہوتے۔ لیکن میرا پروردگار اور میری غیرت میرے لئے کافی ہے اور میں اپنے شوہر کی تعظیم کروں گی اس بات سے کہ اس کی سواری روندی جائے)“

حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے اس عورت کے متعلق دریافت کیا تو معلوم ہوا کہ اس کے شوہر جہاد میں گئے ہیں۔ آپ نے حضرت حفصہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا سے دریافت کیا کہ ایک عورت شوہر کے بغیر کتنے دن صبر کر سکتی ہے؟ حضرت حفصہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا پہلے شرمائیں پھر آپ کے اصرار پر بتایا پانچ، چھ ماہ۔ چنانچہ آپ نے مجاہدین کے لئے اصول متعین کر دیا کہ وہ چھ ماہ جہاد میں رہیں، چار ماہ گھر پر، ایک ماہ میں آمد کا سفر اور ایک ماہ میں واپسی کا سفر طے کریں۔

امام غزالی رحمہ اللہ تعالیٰ کا خیال ہے کہ ہر چار راتوں میں سے ایک رات میں ملے۔ اس سلسلے میں حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے پاس ایک خاتون آئیں کہ امیر المؤمنین! میرا شوہر دن میں روزہ رکھتا ہے اور رات نماز میں گزارتا ہے، مجھے اچھا نہیں معلوم ہوتا کہ ان کی شکایت کروں حالانکہ وہ اللہ کی اطاعت کا کام کرتے ہیں۔ حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے فرمایا تمہارا شوہر کیا ہی بہترین شوہر ہے وہ بار بار اپنی بات کہتی رہیں اور حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ اسی طرح جواب دیتے رہے، بالآخر حضرت کعب نے کہا امیر المؤمنین! یہ دراصل اپنے شوہر کی شکایت کر رہی ہے کہ وہ اس سے دور رہتا ہے۔ حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے کہا: تم نے سمجھا ہے تو فیصلہ بھی تمہیں کرو۔

حضرت کعب رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے ان کے شوہر کو بلایا اور کہا کہ تمہاری بیوی شکایت کر رہی ہے۔ انہوں نے کہا کھانے پینے کی، کہا نہیں اب خود ان کی بیوی نے اشعار کی زبان میں اپنا مدعا سنایا۔

یا ایہا القاضی الحکیم ارشدہ
الہی خلیلی عن فراشی مسجده
زہدہ فی مضجعی نعبدہ
فاقض القضاء کعب ولا تردہ
نہارہ ولیلہ ما یرقدہ
فلست فی امر النساء احمدہ

ترجمہ: ”(اے عقل مند قاضی! میرے رفیق حیات (شوہر) کو میرے بستر سے ان کی مسجد نے غافل کر دیا ہے اب ان کو ہدایت کیجئے ان کی عبادت نے ان کو میرے ساتھ سونے سے بیزار کر دیا ہے، تو اے کعب! آپ فیصلہ کیجئے اور ان کو واپس جانے نہ دیجئے۔ اور عبادت ان کو رات دن کسی وقت سونے نہیں دیتی ہے (اس لئے) عورتوں کے حق میں ان کو لائق ستائش نہیں سمجھتی)۔“
شوہر نے جواباً کہا:

زہدنی فی النساء وفی الحجل
انی امرؤا ذہلنی مانزل
فی سورة النمل وفی السبع الطول
وفی کتاب اللہ تخویف جلل

ترجمہ: ”(مجھ کو عبادت نے اپنی بیوی کے بستر اور اس کی چھپردانی کے اندر جانے سے روک دیا ہے اور اب میں ایسا آدمی ہوں جس کو ان آیتوں نے جو سورۃ نمل اور سبع طوال میں نازل ہوئی ہیں مدہوش کر دیا ہے، اور کتاب اللہ میں بہت انذار اور انتباہ ہے)۔“
حضرت کعب رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے فرمایا:

إن لها علیک حقاً یارجل
نصیبها فی أربع لمن عقل
فأعطها ذاک ودع عنک الحبل

ترجمہ: ”اے شخص! لاریب تیری بیوی کے لئے حق تجھ پر واجب ہے، چار شب میں ایک شب

ضرور ملا کرو اگر عقلمند ہو۔ اب اس کو اس کا حق دو اور اپنے حیلے سے باز آؤ۔“

پھر وضاحت فرمائی کہ اللہ نے تمہارے لئے چار تک بیویاں حلال کی ہیں، لہذا ہر چوتھا دن بیوی کا ہے۔
بقیہ تین دن تمہارے ہیں تم اس میں عبادت کرو۔ حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ بہت خوش ہوئے اور فرمایا کہ میرے لئے فیصلہ دشوار ہے کہ میں تمہاری معاملہ فہمی سے زیادہ متاثر ہو یا تمہارے فیصلہ سے پھر اسی بناء پر حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ ان کو بصرہ کا قاضی بنادیا۔

یہ تمام شواہد اس بات کے ثبوت کے لئے کافی ہیں کہ جماع جس طرح مرد کا حق ہے اسی طرح عورت کا بھی مستقل حق ہے اور ایک دفعہ کی بمبستری سے ساقط نہیں ہوتا، اس کی سب سے واضح دلیل ایلاء ہے، اگر ایک دفعہ کی مباشرت کے بعد عورت کا حق جماع ساقط ہو جاتا تو ضرور تھا کہ قرآن مجید ایلاء کی صورت میں صحبت یا تفریق کو اس وقت واجب قرار دیتا جب پہلے کبھی مباشرت کی نوبت ہی نہ آئی ہو حالانکہ ایسا نہیں ہے۔

چنانچہ ابو ثور کا خیال ہے کہ اگر شوہر ایک بار جماع کرنے کے بعد نامرد ہو جائے تو بھی اس کا نکاح فسخ کیا جائے گا۔ ”وقال أبو ثور إن ترك جماعها العلة أجل لها سنة وإن كان بغير علة فلا تأجيل“۔
ہمارے زمانہ میں جو فتنہ کا زمانہ ہے اور جب بے حیائی، فحاشی اور زنا کی، کہا جاسکتا ہے کہ تبلیغ ہو رہی ہے اور حکومت و قانون کی نظر میں جب تک جبر نہ ہو زنا جرم ہی نہیں ہے ضروری ہے کہ اس رائے پر عمل کیا جائے اور بعد میں پیدا ہونے والی نامردی کو بھی فسخ کا موجب قرار دیا جائے۔

ضرر پہنچانے کے لئے قصداً جماع نہ کرے

اس سلسلہ کا دوسرا اہم مسئلہ یہ ہے کہ اگر کوئی شخص نامرد تو نہ ہو لیکن محض عورت کو ضرر پہنچانے اور تکلیف دینے کی نیت سے ایک عرصہ تک اس سے مباشرت ترک کر دے تو اس کا کیا حکم ہوگا؟ کیا قاضی اس صورت میں تفریق کر سکتا ہے؟ امام احمد رحمہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک یہ صورت بھی ”ایلاء“ کے حکم میں ہے یعنی جس طرح ایلاء میں چار ماہ تک بیوی سے مباشرت چھوڑ دی جائے تو زوجین میں تفریق کر دی جائے گی۔ اسی طرح یہاں بھی چار ماہ کے بعد تفریق کر دی جائے گی۔

”واختلفوا في من ترك وطئ زوجته لئلا ضرار بها من غير يمين أكثر من أربعة

أشهر هل يكون مولياً أم لا؟ فقال أبو حنيفة والشافعي لا وقال مالك

لہ اس مقدمہ سے متعلق اشعار کا ترجمہ حضرت مولانا عبد الصمد رحمانی کی کتاب ”الفسخ والتفريق“: (۷۰، ۶۹) سے ماخوذ ہے۔ البتہ اس میں عورت کے استغاثہ کا تیسرا مصرعہ اور شوہر کے جواب کا چوتھا مصرعہ نہیں ہے مولانا نے یہ واقعہ طحاوی ۸۹/۲ سے نقل کیا ہے۔

۱۳۵/۲ سبل السلام:

۱۹۰ - ۸۸/۲ - ۱۹۰

وأحمد في أحد روايته نعم. وإن تركها إضرارا بها من غير عذر ضربت له مدته فحكمه له بحكمه وكذا حكم من ظاهر ولم يكفر.“^۱

ترجمہ: ”جو شخص محض بیوی کو نقصان پہنچانے کی نیت سے قسم کھائے بغیر چار ماہ سے زیادہ وطی کرنا چھوڑ دے تو کیا وہ ایلاء کرنے والا سمجھا جائے گا یا نہیں؟ اس میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے امام ابو حنیفہ اور شافعی رحمہما اللہ تعالیٰ نے کہا نہیں، امام مالک رحمہ اللہ تعالیٰ اور ایک روایت کے مطابق امام احمد رحمہ اللہ تعالیٰ نے کہا ہاں، یعنی ایلاء کا حکم ہوگا۔ اور اگر بلا عذر بیوی کو نقصان پہنچانے کی غرض سے چھوڑ دے تو اس کے لئے ایلاء کی مدت کا حساب کیا جائے گا اور ایلاء ہی کا حکم لگایا جائے گا اور یہی حکم اس شخص کا بھی ہوگا جو ظہار کر لے اور کفارہ نہ ادا کرے۔“

ایلاء کے مسئلہ میں احناف و شوافع کی نظر ”الفاظ“ پر ہے کہ ”ایلاء“ کے معنی ہی چونکہ ”قسم کھانے“ کے ہیں اس لئے اگر شوہر قسم نہ کھائے اور کتنے دن بھی عورت کو صبر و آزمائش میں مبتلا رکھے نہ ایلاء ہوگا اور نہ ایلاء کے احکام نافذ ہوں گے۔ اور مالکیہ اور حنابلہ کی نگاہ شریعت کی روح پر ہے کہ اصل مقصود قسم کھانا اور نہ کھانا نہیں ہے بلکہ مقصود یہ ہے کہ مرد اس قسم کے ذریعہ عورت پر زیادتی کر رہا ہے لہذا اگر قسم نہ کھائے اور ایسی زیادتی کا مرتکب ہو، تو بھی زوجین میں تفریق کر دی جائے گی۔

ویسے یہ استدلال کہ ”ایلاء“ کے لفظ ہی میں ”قسم“ کا معنی ہے، بجائے خود محل نظر ہے یہ درست ہے کہ ”ایلاء“ کے معنی ہی قسم کھانے کے ہیں، مگر اصطلاحات کے باب میں یہ بات عام ہے کہ کبھی ایک اصطلاحی لفظ خود خاص ہوتا ہے لیکن اس کے مصداق اور مفہوم میں عموم ہوتا ہے، جیسے ”ظہار“ کا لفظ ہے یہ اصل میں بیوی کو ماں کی ”پیٹھ“ سے تشبیہ دینے کا نام ہے مثلاً ”انت علی کظہرامی“۔ ”ظہر“ کے معنی ہیں پیٹھ کے، لیکن فقہاء نے اس کے مصداق میں عموم برتا ہے کہ اپنی بیوی کو محرمات کے کسی بھی ایسے عضو سے تشبیہ دینا جس کا دیکھنا مرد کے لئے حرام ہو، ظہار میں داخل کیا ہے، اور اس کا حکم ظہار ہی کا ہے، جیسے ”انت علی کفرج امی“..... وغیرہ پس جس طرح ”ظہار“ میں مقصود پر نظر رکھی گئی اور لفظ ”ظہر“ کو مسئلہ کی بنیاد نہیں سمجھا گیا، اسی طرح ”ایلاء“ میں ایلاء کے مقصود پر نظر رکھی جانی چاہیے اور خود قسم کو احکام کا معیار اور مدار نہیں بنانا چاہیے۔

دوسرے اگر یہ بات مان بھی لی جائے کہ قسم کھائے بغیر قصداً بیوی سے مباشرت ترک کر دینا ”ایلاء“ میں داخل نہیں ہے، تو بھی قیاس کی گنجائش موجود ہے کہ چونکہ ہر دو صورت میں بیوی کے ساتھ تعدی ضرر اور اس ایک ضروری حق سے محروم کرنے کی علت پائی جاتی ہے۔ اس لئے اس صورت کو بھی ایلاء پر قیاس کر کے اس میں فسخ

نکاح کی گنجائش ہونی چاہیے۔

فقہ مالکی کی تفصیلات

ضروری ہے کہ اس مسئلہ میں فقہ مالکی کی تفصیلات بھی ذکر کر دی جائیں علامہ ابو البرکات دردی رحمہ اللہ تعالیٰ نے لکھا ہے کہ:

..... اگر کوئی شخص قسم کھالے کہ بیوی کے ساتھ شب باشی نہیں کرے گا یا یونہی کرنا چھوڑ دے اور شوہر قاضی کے سامنے موجود ہو تو وہ اپنی صوابدید سے دونوں میں تفریق کر دے یعنی ضروری نہیں کہ قاضی شوہر کو کوئی مہلت دے۔

..... اور اگر وہ موجود نہ ہو اور کہیں باہر سفر پر ہو تو قاضی مرد کو لکھے کہ یا تو حاضر ہو یا پھر بیوی کو طلاق دے دو۔

..... پھر اگر مرد نہ آئے تو قاضی اس کی بیوی کو طلاق دے دے۔

..... اگر شوہر پر عبادت کا اتنا غلبہ ہو کہ اس کی وجہ سے بیوی سے بے تعلق ہو گیا ہو تو بھی قاضی اس کو حکم دے گا کہ یا تو بیوی سے ہمبستر ہو یا طلاق دے دو اور ہمبستر نہ ہو تو کوئی مہلت دیئے بغیر اس کی بیوی کو طلاق دے دے گا۔

”كما يجتهد ويطلق عليه (لوترك الوطاء) هذا إن كان حاضراً بل (وإن) كان (غائباً) ويكتب له إما أن يحضر وإما أن يطلق فإن لم يحضر ولم يطلق طلق عليها الحاكم إلا أن ترضى بذلك ومعنى الاجتهاد بلا أجل (اوسرمدالعبادة) أي دوا مها بقيام الليل وصوم النهار وترك زوجته بلا وطاء فبقال له: إما أن تأتيها أو تطلقها أو يطلق عليك بلا ضرب أجل ايلاء“



خلع میں قاضی اور حکم کے اختیارات

خلع کے سلسلہ میں ایک اہم مسئلہ یہ ہے کہ اس میں قاضی اور عدالت کے اختیارات کیا ہوں گے؟ کیا خلع مکمل طور پر مرد ہی کے اختیار میں ہے اور اس کی آمادگی اور رضامندی ہی پر موقوف ہے یا خصوصی حالات میں قاضی کو دخل ہونے کا بھی کچھ حق ہے؟

فقہاء کی رائیں

اس سلسلہ میں فقہاء کی آراء مختلف ہیں۔ امام ابو حنیفہ رَحِمَہُ اللہُ تَعَالٰی کے ہاں یہ اختیار مکمل طور پر مرد ہی کے ہاتھ میں ہے۔ قاضی خود یا قاضی کی طرف سے مقرر کئے ہوئے حکم بطور خود عورت کو طلاق نہیں دے سکتے۔ اس کے برخلاف امام مالک رَحِمَہُ اللہُ تَعَالٰی کے نزدیک قاضی زوجین کے حد سے گزرے ہوئے باہمی اختلاف کی صورت میں ایک دور کنی مصالحت کمیٹی قائم کرے گا جس میں بہتر ہے کہ ایک مرد کا رشتہ دار ہو اور دوسرا عورت کا دونوں سمجھ دار اور شرعی احکام سے واقف ہوں پھر وہ ان دونوں کے حالات کا جائزہ لیں۔ اگر مصالحت اور اتفاق کی کوئی صورت نکل آئے تو دونوں میں مصالحت کر دیں۔ اور اگر یہ ممکن نہ ہو سکے اور دونوں کی رائے ہو کہ باہم تفریق اور علیحدگی کرادی جائے تو ایسا بھی کر سکتے ہیں اس طرح کہ مرد کا رشتہ دار حکم طلاق دے دے اور عورت کا رشتہ دار حکم مہر معاف کر دے یا جو معاوضہ مناسب سمجھے عورت کو اس کی ادائیگی کا پابند کرے اور دونوں میں تفریق ہو جائے۔^۱

احناف کے دلائل

احناف دراصل اس مسئلہ میں اس عام اصول پر چلے ہیں کہ طلاق کا اختیار مردوں کے ہاتھ میں ہے اور خلع بھی مال کے عوض میں طلاق ہی ہے اس لئے مرد کی آمادگی بہر طور ضروری ہوگی۔ اسی بناء پر ان کے یہاں حکمین کی حیثیت زوجین کے وکیل کی ہوتی ہے اور وہ انہیں حدود میں رہ کر اقدام کر سکتے ہیں۔ جو زوجین نے متعین کر دی ہیں۔

۱۔ احکام القرآن للجصاص: ج ۲، ۱۹۲، الجامع لاحکام القرآن للقرطبی: ۱۷۶/۵

دوسرے ان کا استدلال اس واقعہ سے بھی ہے جسے ابو بکر بھصا ص رازی نے اپنی احکام القرآن میں اور دوسرے مختلف مصنفین نے بھی اپنی کتابوں میں ذکر کیا ہے کہ حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے ایک ایسے ہی مقدمہ میں حکم متعین کئے پھر ان حکمین سے مخاطب ہو کر ان کی ذمہ داری بتائی کہ اگر ان دونوں کو جمع کر سکو تو جمع کر دو اور ان کا ازدواجی رشتہ، برقرار رکھو اور تفریق و علیحدگی مناسب محسوس ہو تو ایک دوسرے کو علیحدہ کر دو عورت تو اس پر آمادہ ہوگئی مگر مرد نے علیحدگی پر اپنی عدم آمادگی کا اظہار کیا۔ حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے مرد پر دباؤ ڈالتے ہوئے فرمایا کہ جب تک تم اس عورت کی طرح فیصلہ کی ہر دو صورت پر آمادگی کا اظہار نہ کرو، یہاں سے ہٹ نہیں سکتے۔ (لا تنفلت منی حتی تقرکما أقرت) یہاں حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ کا مرد کو تفریق کے لئے آمادہ ہونے پر مجبور کرنا بالکل بے معنی ہوگا۔ اگر حکم کو بطور خود طلاق دینے کا اختیار حاصل ہو اور وہ مرد کی رضا مندی حاصل کرنے کا مکلف نہ ہو۔

امام مالک رحمہ اللہ تعالیٰ کے دلائل

امام مالک رحمہ اللہ تعالیٰ اور جو فقہاء قاضی کی طرف سے مقرر کئے ہوئے حکمین کو تفریق اور علیحدگی کا مجاز گردانتے ہیں۔ ان کی دلیل سمجھنے کے لئے ضروری ہے کہ پہلے ہم خود قرآن مجید کی طرف رجوع کریں۔ قرآن کہتا ہے:

﴿وإن خفتن شقاق بينهما فابعثوا حكما من أهله وحكما من أهلها إن يريدا إصلاحاً يوفق الله بينهما إن الله كان عليماً خبيراً﴾^۱

ترجمہ: ”اگر تم کو ان دونوں کے درمیان شدید اختلاف کا اندیشہ ہے تو ایک ایک حکم مرد و عورت کے خاندان سے بھیجو۔ اگر وہ دونوں اصلاح حال چاہیں گے تو اللہ تعالیٰ ان دونوں کے درمیان موافقت پیدا کر دے گا۔ اللہ تعالیٰ تمام باتوں سے باخبر اور واقف ہے۔“

اس آیت میں متعدد قرائن ایسے ہیں جو امام مالک رحمہ اللہ تعالیٰ کے موقف کی تائید کرتے ہیں۔

① اول یہ کہ اس آیت کے مخاطب قضاة اور حکام ہیں۔ سعید بن جبیر، ضحاک رحمہما اللہ تعالیٰ، اکثر مفسرین اور خود ابو بکر بھصا ص رازی کی یہی رائے ہے اور قرآن کے لب و لہجہ سے بھی اس کی تائید ہوتی ہے۔ اب ظاہر ہے کہ قاضی اور حاکم کی حیثیت واعظ اور محض اخلاقی اپیل کرنے والے ناصح کی نہیں ہے بلکہ اس کا منصب یہ ہے کہ جو لوگ وعظ و نصیحت کی زبان سمجھنے پر آمادہ نہ ہوں ان کے لئے قانون اور اختیارات کی تلوار استعمال کی جائے

لہذا اگر قاضی کے مقرر کردہ حکمین کو قانونی اختیار حاصل نہ ہو تو قرآن کا قاضی کو مخاطب بنانا اور قاضی ہی کی طرف سے حکمین کی تقرری ایک بے معنی بات ہوگی۔ اس لئے قضاۃ اور حکام سے خطاب بجائے خود اس بات کا ثبوت ہے کہ اس مسئلہ میں قاضی کے نمائندہ کو فیصلہ کن حیثیت حاصل ہونی چاہئے کہ وہ چاہے تو مصالحت کرادے یا اپنی صوابدید پر علیحدگی کر دے۔

۲ دوسرے قاضی کے بھیجے ہوئے ان نمائندوں کے لئے قرآن نے حکم کا لفظ استعمال کیا ہے۔ حکم کے معنی خود حکم اور فیصلہ کرنے والے کے ہیں۔ اب اگر اس کی حیثیت محض طرفین کے وکیل کی ہو اور وہ ان کے احکام کا پابند ہو تو وہ حکم اور فیصلہ کہاں باقی رہا۔ اس تعبیر کا یہ تقاضہ بھی ہے کہ وہ تفریق اور مصالحت کے معاملہ میں خود مختار ہوں گے۔

۳ تیسرے قرآن نے یہاں ﴿ان یریدا اصلاحا﴾ کہا ہے۔ اگر حکمین ان دونوں میں مصالحت کرانا چاہیں۔ یہاں حکمین کی طرف ”ارادۃ“ اور ”چاہتے“ کی نسبت کی گئی ہے اور ایسی بات اسی کے بارے میں کہی جاسکتی ہے جو کسی کام کے کرنے اور اس کے خلاف اقدام کرنے کا اختیار رکھتا ہے۔ جو شخص کسی کا وکیل ہو وہ ارادہ و اختیار کا مالک نہیں ہوتا وہ بہر صورت خاص اسی حکم کا پابند ہوتا ہے۔

احادیث

اب آئیے ان احادیث کی طرف جو اس مسئلہ میں قاضی کے مختار ہونے کو بتاتی ہیں:

۱ امام بخاری رَحِمَہُ اللہُ تَعَالٰی نے حضرت عبداللہ بن عباس رَضِیَ اللہُ تَعَالٰی عَنْہُمَا سے روایت کی ہے کہ ثابت بن قیسؓ، بیوی حضور ﷺ کی خدمت میں حاضر ہوئیں اور عرض کیا اے اللہ کے رسول ﷺ! مجھے ثابت بن قیس رَضِیَ اللہُ تَعَالٰی عَنْہُ کے دین و اخلاق سے کوئی شکایت نہیں ہے لیکن مجھے یہ بات بھی پسند نہیں ہے کہ مسلمان ہو کر کسی کی ناشکری کروں۔ (اکرہ الکفر فی الاسلام) یعنی ایک طرف ثابت رَضِیَ اللہُ تَعَالٰی عَنْہُ کا میرے ساتھ اچھا سلوک ہے دوسری طرف میرا ان کی طرف طبعی رجحان نہیں ہے جس کے باعث میری طرف سے ان کی ناقدری ہوتی ہے اس لئے ہم دونوں میں علیحدگی کرادی جائے۔ آپ نے فرمایا کیا تم اس کو اس کا باغ لونا دوگی؟ انہوں نے کہا ”ہاں۔“ اب آپ ﷺ نے حضرت ثابت سے فرمایا کہ باغ لے لو اور اس کو طلاق دے دو ”اقبل الحدیقة وطلقها تطلیقة“۔^۱

۲ اور ایک روایت کے الفاظ یوں ہیں کہ حضور ﷺ نے ان کو حکم دیا لہذا انہوں نے بیوی کو علیحدہ کر دیا

۱ صحیح بخاری: ۷۹۶/۲، باب الخلع وکيف الطلاق فیہ

(امروہ ففارقہا) امام بخاری کی ایک اور روایت اور نسائی کی روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ ان کا نام جمیلہ بنت عبد اللہ تھا۔

اس حدیث میں واقعہ کا یہ پہلو بہت قابل غور ہے کہ حضور ﷺ نے حضرت ثابت رضی اللہ عنہ سے اپیل نہیں کی، نہ مشورہ کیا بلکہ طلاق دینے کا حکم فرمایا، یہ اس بات کی علامت ہے کہ قاضی مرد کی رضا مندی اور آمادگی معلوم کرنے کا پابند نہ ہوگا، بلکہ حسب ضرورت اس کو اپنی صوابدید پر نافذ کرے گا۔ اب اس کے نافذ کرنے کی ایک صورت تو یہ ہے کہ خود مرد اس بات کے لئے تیار ہو جائے اور طلاق دے دے، جیسا کہ اس واقعہ میں ہوایا پھر قاضی خود علیحدہ کر دے۔

۲ دوسرا واقعہ بھی حضرت ثابت ہی کا ہے جسے ابو داؤد نے سیدنا حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا سے نقل کیا ہے کہ حبیبہ بنت سہل رضی اللہ تعالیٰ عنہا، ثابت بن قیس رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے نکاح میں تھیں۔ ثابت رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے حبیبہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کو اس قدر مارا کہ ان کا کوئی عضو ٹوٹ گیا۔ حبیبہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا حضور ﷺ کی خدمت میں حاضر ہوئیں اور شوہر کی شکایت کی..... آپ ﷺ نے ان کو بلایا اور فرمایا کہ ”حبیبہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کے مال میں سے کچھ لے کر اس کو رہا کر دو۔“ ثابت بن قیس رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے دریافت کیا۔ ”کیا یہ درست ہوگا؟“ آپ ﷺ نے فرمایا، ”ہاں۔“ ثابت رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے کہا میں نے اس کو دو باغ دیئے ہیں جو اسی کے قبضہ میں ہیں۔ آپ ﷺ نے فرمایا اس کو لے لو اور حبیبہ کو چھوڑ دو (خذھا وفارقھا) چنانچہ ثابت نے ایسا ہی کیا۔ ابن ماجہ کی ایک روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ حبیبہ بنت سہل رضی اللہ تعالیٰ عنہا کو اصل میں ان کی شکل و صورت سے کراہت تھی اور یہ ناپسندیدگی اس درجہ تھی کہ ان کے الفاظ میں ”اگر خدا کا خوف نہ ہوتا تو جیسے وہ داخل ہوئے تھے ان کے منہ پر تھوک دیتی“ (واللہ لولا مخافة اللہ اذا دخل علی لبصقت فی وجہہ) ایسا محسوس ہوتا ہے کہ ان کی بیویوں حبیبہ اور جمیلہ رضی اللہ تعالیٰ عنہما دونوں ہی کو اصل شکایت ثابت رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی صورت ہی سے تھی جیسا کہ جمیلہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کا بیان گذر چکا ہے کہ مجھے ان کے دین و اخلاق سے کوئی شکایت نہیں ہے۔ البتہ ہو سکتا ہے کہ اس ناپسندیدگی کی وجہ سے حبیبہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا سے کوئی ایسی نافرمانی کی بات سرزد ہو گئی ہو جس نے ثابت رضی اللہ تعالیٰ عنہ کو مشتعل کر دیا ہو اور انہوں نے مارا ہو جس میں ان کے ہاتھ ٹوٹ گئے ہوں۔ دیکھئے اس واقعہ میں بھی آپ ﷺ نے ثابت رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے کوئی سفارش اور اپیل نہیں کی ان سے طلاق پر رضا مندی نہیں معلوم کی بلکہ حالات کو پیش نظر رکھ کر خود فیصلہ فرمایا کہ مہر کی رقم لے لے اور طلاق دے دے۔

آثارِ صحابہ رَضِیَ اللہُ تَعَالٰی عَنْہُمْ

احادیث کے بعد صحابہ رَضِیَ اللہُ تَعَالٰی عَنْہُمْ کے آثار اور معمول پر نظر ڈالئے:

۱ اس نوعیت کا ایک واقعہ سیدنا حضرت عثمان غنی رَضِیَ اللہُ تَعَالٰی عَنْہُ کے دور میں پیش آیا۔ ان کے زمانہ میں عقیل بن ابی طالب رَضِیَ اللہُ تَعَالٰی عَنْہُ اور فاطمہ بنت عتبہ رَضِیَ اللہُ تَعَالٰی عَنْہَا (جو میاں بیوی تھے) کے درمیان اختلاف پیدا ہو گیا۔ فاطمہ رَضِیَ اللہُ تَعَالٰی عَنْہَا نے حضرت عثمان غنی رَضِیَ اللہُ تَعَالٰی عَنْہُ سے شکایت کی۔ حضرت عثمان رَضِیَ اللہُ تَعَالٰی عَنْہُ نے عبد اللہ ابن عباس رَضِیَ اللہُ تَعَالٰی عَنْہُ اور حضرت معاویہ رَضِیَ اللہُ تَعَالٰی عَنْہُ کو بحیثیت حکم بھیجا۔ حضرت عبد اللہ ابن عباس رَضِیَ اللہُ تَعَالٰی عَنْہُ نے فرمایا (لا فرقن بینہما) ”میں ضرور ان دونوں میں تفریق کر دوں گا“ حضرت معاویہ رَضِیَ اللہُ تَعَالٰی عَنْہُ نے کہا کہ میں عبد مناف کے دو بزرگ خانوادوں میں تفریق نہیں کر سکتا۔ (ماکنت لا فرقن بین شیخین من عبد مناف) یہاں تک کہ ان دونوں نے باہم خود ہی مصالحت کر لی۔

۲ اس سلسلہ کا دوسرا واقعہ وہی حضرت علی رَضِیَ اللہُ تَعَالٰی عَنْہُ کے عہدِ خلافت کا ہے جس کا مجمل ذکر اس سے پہلے ہو چکا ہے۔ دارقطنی نے محمد بن سیرین کے واسطہ سے صحیح سند سے اس واقعہ کی تفصیل ان الفاظ میں نقل کی ہے کہ ایک شوہر و بیوی اپنے اپنے لوگوں کے ساتھ حضرت علی رَضِیَ اللہُ تَعَالٰی عَنْہُ کی خدمت میں آئے۔ حضرت علی رَضِیَ اللہُ تَعَالٰی عَنْہُ کے حکم سے شوہر و بیوی ہر ایک کے لوگوں میں سے ایک ایک حکم منتخب کئے گئے۔

حضرت علی رَضِیَ اللہُ تَعَالٰی عَنْہُ نے ان دونوں سے مخاطب ہو کر فرمایا کہ تم کو اپنی ذمہ داری معلوم ہے؟ تمہاری ذمہ داری یہ ہے کہ مناسب سمجھو تو دونوں میں علیحدگی کر دو۔ عورت نے کہا میں اللہ کی کتاب پر راضی ہوں چاہے اس کا فیصلہ میرے حق میں ہو یا میرے خلاف اور شوہر نے کہا کہ جہاں تک علیحدگی کی بات ہے تو میں اس کے لئے تیار نہیں ہوں۔ (اما الفرقہ فلا) حضرت علی رَضِیَ اللہُ تَعَالٰی عَنْہُ نے کہا تم نے جھوٹ کہا۔ تم بھی جب تک اس عورت کی طرح اقرار نہ کر لو یہاں سے جا نہیں سکتے۔

اس مقدمہ میں حضرت علی کا حکمین سے کہنا کہ کیا تم اپنی ذمہ داری سے واقف ہو تمہاری ذمہ داری یہ ہے کہ اگر تم چاہو تو علیحدگی کر دو۔ (هل تدري ان ما عليكما؟ ان رأيتما ان تفرقا فرقتما) اس بات کی دلیل ہے کہ حکمین بحیثیت حکم تفریق کا اختیار رکھتے ہیں اور وہ اس کے ذمہ دار ہیں۔ اگر ان کی حیثیت محض وکیل کی ہوتی تو سوال اس طرح ہوتا ”کیا تمہیں معلوم ہے کہ تم کس بات کے وکیل بنائے گئے ہو؟ (هل تدري ان

لا الجامع لا استحکام القرآن: ۱۷۶/۵ یہاں بھی حضرت عبد اللہ بن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہ کا بحیثیت حکم فرمانا کہ میں ان دونوں کے درمیان ضرور تفریق کر دوں گا، اس بات کا واضح ثبوت ہے کہ حکم بحیثیت حکم خود ہی تفریق کے معاملہ میں مختار ہوتا ہے۔ البتہ یہ ضروری ہوتا ہے کہ دونوں ہی حکم کسی ایک رائے پر متفق ہو جائیں۔

ماو کلثما) پھر یہ کہ خلع میں اگر ایک طرفہ مرد کی رضا مندی ضروری ہوتی اور قاضی کو اس سلسلہ میں کوئی اختیار نہ ہوتا تو یہ بات بھی درست نہ ہوتی کہ حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ اس پر طلاق کی آمادگی کے لئے کیسے دباؤ ڈال لیں وہ زیادہ سے زیادہ سفارش اور اپیل ہی کر سکتے تھے۔

ان وجوہ کی بناء پر واقعہ ہے کہ اس مسئلہ میں امام مالک رحمہ اللہ تعالیٰ کی رائے زیادہ قوی معلوم ہوتی ہے اور یہی رائے اکثر فقہاء اوزاعی، اسحاق، شعبی، نخعی، طاؤس، ابوسلمہ، ابراہیم، مجاہد اور امام شافعی کی ہے اور صحابہ میں بھی حضرت علی حضرت عثمان اور حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہم کا یہی مسلک نقل کیا گیا ہے۔

احناف کے دلائل کا تجزیہ

احناف کے دلائل اس مسئلہ میں قابل غور ہیں۔ ان کا یہ کہنا کہ اصل یہ ہے کہ طلاق کا اختیار مرد کے ہاتھ میں ہے، تسلیم ہے مگر اس سے بھی انکار نہیں کیا جاسکتا کہ مقاصد نکاح کی حفاظت اور زوجین کی مصلحتوں کی رعایت کے پیش نظر قاضی بھی بہت سی صورتوں میں تفریق کا مختار بن جاتا ہے۔ یہاں بھی زوجین کے بڑھتے ہوئے شدید اور ناقابل حل اختلاف کو پیش نظر رکھ کر جب قاضی کے نمائندے اس نتیجہ پر پہنچ جائیں کہ ان دونوں میں تفریق اور علیحدگی ہونی چاہئے تو مقاصد نکاح کی حفاظت اور دونوں کو اللہ کی حدوں پر قائم رکھنے کے لئے ضروری ہوگا کہ یہ لگام مرد سے لے لی جائے اور قاضی کی طرف سے مقرر شدہ حکم از خود تفریق کر دیں۔ احناف کا یہ استدلال کہ ”حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے شوہر کو اس کا اقرار کرنے پر مجبور کیا کہ میں بھی حکم کے فیصلہ کے مطابق مصالحت اور علیحدگی ہر دو صورت پر آمادہ ہوں۔ کیونکہ اگر حکم کو اس کا اختیار ہوگا تو شوہر کا اقرار..... اور انکار کوئی اہمیت نہیں رکھتا۔“ محل نظر ہے۔ امام مالک اور ان کے ہم خیال حضرات کے نزدیک حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے اس حکم کی حیثیت وہی تھی جو نامرد کو طلاق کا حکم دینے کے سلسلے میں ہے۔ یعنی اگر شوہر نامرد ہو اور عورت نے یہ ثابت کر دیا کہ وہ اس سے علیحدگی کی حقدار ہے تو قاضی پہلے خود شوہر سے کہے گا کہ وہ عورت کو طلاق دے دے۔ مرد اگر اس پر آمادہ ہو گیا تو ٹھیک ہے ورنہ خود قاضی اس کی طرف سے عورت کو طلاق دے دے گا۔ حضرت علی کا مطالبہ یہاں اسی نوعیت کا تھا کہ اگر شوہر خود طلاق دے دے تو بہتر ہے ورنہ پھر قاضی کے نمائندے حکمیں خود اس ناخوشگوار فریضہ کو انجام دیں گے۔

فقہ مالکی کی تفصیلات

فقہ مالکی کی تفصیلات جو علامہ ابو عبد اللہ قرطبی رحمہ اللہ تعالیٰ نے اپنی تفسیر میں نقل کی ہیں حسب ذیل

ہیں:

- ۱ حکم کا تقرر قاضی کرے گا۔
 - ۲ بہتر ہے کہ دو حکم مقرر کئے جائیں۔ یوں اگر ایک ہی حکم مقرر کرے یا زوجین ایک ہی شخص کے حکم ہونے پر اتفاق کر لیں تو بھی کافی ہے اور اس کا فیصلہ نافذ ہوگا۔
 - ۳ اگر دو حکم مقرر ہوئے تو ضروری ہے کہ فیصلہ دونوں کے اتفاق رائے سے ہو، اگر ایک نے تفریق کی رائے دی اور دوسرے نے اختلاف کیا تو اب تفریق نہ ہو سکے گی۔
 - ۴ حکمین تفریق کا فیصلہ کرنے میں نہ زوجین کی مرضی کے پابند ہوں گے اور نہ خود قاضی کے حکم کے۔
 - ۵ حکمین بہتر ہے کہ مرد و عورت کے اقرباء میں سے ہوں مگر یہ ضروری نہیں ہے قاضی اپنی صوابدید پر کسی بھی دو آدمیوں کو اس کے لئے مقرر و معین کر سکتا ہے۔
 - ۶ حکمین کو احکام شرعیہ سے واقف، دیانتدار اور غیر جانب دار ہونا چاہئے۔
- ”یکونان من اهل العدالة وحسن النظر والبصر بالفقه۔“^۱
- ہمارے زمانے میں جہالت اور احکام شرع سے بے خبری اور اس کی وجہ سے ازدواجی زندگی میں ظلم و ستم اور اختلاف کی روشنی میں اگر اس مسئلہ میں فقہاء مالکیہ کی رائے قبول کر لی جائے تو شاید مناسب ہو۔
- ان امور کے علاوہ ہمارے فلاسفہ اسلام نے خلع کی جو روح اور حکمت بتائی ہے وہ بھی اس سے مطابقت رکھتی ہے جو امام مالک کا مسلک ہے۔ چنانچہ حافظ ابن رشد مالکی لکھتے ہیں۔
- ”خلع عورت کے اختیار میں اس لئے رکھا گیا ہے کہ مرد کے اختیار میں طلاق ہے۔ چنانچہ جب عورت کو مرد کی طرف سے کوئی تکلیف ہو تو اس کے اختیار میں خلع ہے اور جب مرد کو عورت کی طرف سے تکلیف ہو تو شریعت نے اسے طلاق کا اختیار دیا ہے۔“
- یہ چند سطریں اس لئے لکھی گئی ہیں کہ علماء کرام اور ارباب افتاء اس جزئیہ پر نظر ثانی کریں۔
- واللہ ہو المستعان وعلیہ التکلان۔



۱۔ الجامع لاحکام القرآن للقرطبی: ۱۷۵/۵ تا ۱۷۸

۲۔ بدایۃ المجتہد: ۶۸/۲

حالت نشہ کی طلاق

نشہ کی حالت میں دی گئی طلاق واقع ہوگی یا نہیں؟ یہ اس زمانہ کا ایک اہم ترین مسئلہ ہے اس مسئلہ پر غور کرنے کے لئے سب سے پہلے ہم کو دیکھنا چاہئے۔ کہ نشہ کا اطلاق کس کیفیت پر ہوگا؟ حقیقت یہ ہے کہ یہ کیفیت مختلف لوگوں میں مختلف ہوا کرتی ہیں اور کوئی متعین حالت اور کیفیت نہیں ہے جو ہر نشہ نوش کے ساتھ پیش آئے تاہم فقہاء نے اس کو متعین کرنے کی کوشش کی ہے۔ بعض حضرات کی رائے ہے کہ ایسی مدہوشی کہ انسان زمین و آسمان اور مرد و عورت کے درمیان بھی فرق نہ کر سکے تو ”نشہ“ کہا جائے گا۔ دوسری رائے ہے کہ عقل پر سرور کا اس طرح غالب آ جانا کہ وہ بے معنی گفتگو کرنے لگے۔ ”نشہ“ کی کیفیت ہے۔ علامہ شامی کا رجحان اس دوسری رائے کی طرف نظر آتا ہے۔ اور تجربہ بھی ہے کہ نشہ کی عام حالت اسی کیفیت کی ہوتی ہے اول الذکر صورت اس وقت پیش آتی ہے جب غیر معمولی حد تک نشہ کی کیفیت طاری ہو جائے۔

فقہاء کی رائے

حالت نشہ کی طلاق واقع ہونے کے مسئلہ میں فقہاء کے دو گروہ ہو گئے ہیں۔ اور دلچسپ بات یہ ہے کہ دونوں ہی طرف اہل علم کی خاصی تعداد موجود ہے جو لوگ نشہ کی طلاق کو واقع قرار دیتے ہیں، ان میں مجاہد، عطاء، حسن بصری، سعید بن مسیب، ابراہیم، ابن شہاب زہری، شعبی، قاضی شریح، جابر بن زید، سلیمان بن یسار، ابن شبرمہ، سفیان ثوری اور ابن ابی لیلیٰ کے علاوہ امام مالک، امام ابو حنیفہ اور ان کے صاحبین اور ایک قول کے مطابق امام شافعی بھی شامل ہیں۔

اس کے بالمقابل جو لوگ ازراہ معصیت نشہ نوش و نشہ خوار کی دی گئی طلاق کو واقع نہیں قرار دیتے ان میں حضرت عمر بن عبدالعزیز، جابر بن زید، عکرمہ، طاؤس، اسحاق، ابو ثور، لیث بن سعید، عثمان بن عتی، ایک قول کے

۱۔ البحر الرائق: ۶۶۶/۳ ۲۔ رد المحتار: ۴۳۴/۲

۳۔ مصنف ابن ابی شیبہ: ۳۷/۵، ۳۸ من اجاز طلاق السكران“ المحلی لابن حزم: ۱/۲۱۰ المدونة الكبرى: ۱۳۰/۲ طلاق السكران والمکره كتاب الامم: ۲۵۳/۳ طلاق السكران“ خلاصة الفتاوى: جلد ۲ بداية المجتهد: جلد ۸۲۲، الشرح الصغير للدردیر: ۵۴۳/۲

مطابق عطاء، زہری، اور امام شافعی کے علاوہ امام احمد بن حنبل، ابن حزم ظاہری، حافظ ابن قیم، احناف میں امام طحاوی اور ابوالحسن کرخی اور شوافع میں مزنی جیسے لوگ موجود ہیں۔^۱

احناف کا مسلک

امام ابو حنیفہ رَحِمَہُ اللہُ تَعَالٰی کے مسلک کی تفصیل یہ ہے کہ حالت نشہ کی طلاق ”سزاء“ واقع ہو جاتی ہے بہ شرطیکہ اس کا نشہ پینا ناجائز طریقہ پر رہا ہو۔ ہاں اگر وہ کوئی مباح شے ہو اور اسی سے اتفاقاً نشہ پیدا ہو گیا یا اگر وہ واضطرار کی وجہ سے اس کے لئے نشہ نوشی جائز رہی ہو تو اب اس کی طلاق واقع نہ ہوگی۔ علامہ کاسانی نے احناف کے مسلک کی ان الفاظ میں وضاحت کی ہے۔ ”اگر سکران (جو شخص نشہ میں ہو) نے زوجہ کو طلاق دی جب کہ نشہ کسی ممنوع شے سے ہوا ہو مثلاً شراب یا نبیذ اپنی خواہش سے پی، نشہ ہو گیا اور اس کی عقل زائل ہو گئی اور ایسی حالت میں اس نے اپنی زوجہ کو طلاق دی تو عام علماء اور صحابہ کے نزدیک طلاق واقع ہو جائے گی۔“^۲

پہلے گروہ کے دلائل

جو لوگ نشہ کی طلاق کو واقع قرار دیتے ہیں ان کی دلیلیں حسب ذیل ہیں۔

① صفوان بن عمرو الطائی نے نقل کیا ہے کہ ایک عورت اپنے شوہر کے سینے پر بیٹھ گئی اور مطالبہ کیا کہ اگر وہ اسے طلاق نہ دے گا تو وہ اسے مار ڈالے گی۔ چنانچہ جبر و دباؤ کی وجہ سے مرد نے اسے تین طلاقیں دے دیں بعد کو جب یہ معاملہ حضور ﷺ کی خدمت میں پیش ہوا تو آپ ﷺ نے فرمایا ”لا قیلولة فی الطلاق“ طلاق کے معاملہ میں کوئی ٹھہراؤ نہیں ہے۔^۳

② حضرت عبداللہ بن عباس سے مروی ہے کہ آپ نے فرمایا ”کل الطلاق جائز لا طلاق المعتوه المغلوب علی عقله“ کہ ہر طلاق واقع ہو جاتی ہے سوائے مغلوب العقل آدمی کی طلاق کے۔^۴

③ آپ نے فرمایا تین چیزیں ایسی ہیں کہ ان کا ارادہ بھی ارادہ ہے اور ان کا مذاق بھی ارادہ ہے۔ نکاح طلاق اور رجعت۔..... مذاق اور نشہ دونوں اس بات میں مشترک ہیں کہ بولنے والا اس کا حقیقی مفہوم مراد نہیں لیتا۔

④ اہل عمان میں سے ایک شخص نے شراب کے نشہ میں بیوی کو تین طلاق دے دیں چار عورتیں اس کی گواہ

^۱ حوالہ جات سابق والمغنی لابن قدامہ: ۱۱۵/۷

^۲ احناف کے مسلک کا خلاصہ راقم الحروف کی کتاب ”طلاق و تفریق“: ۳۶/۳۷ سے ماخوذ ہے۔ خلاصۃ الفتاوی: ۷۵/۲

^۳ بدائع الصنائع: ۹۹/۳ ^۴ اس حدیث کو ابن حزم نے المحلی میں اور امام محمد نے اپنی موطا میں نقل کیا ہے۔

^۵ المحلی: ۲۰۳/۱۰، ۲۱/۱۰

^۶ ابن ماجہ ابو داؤد ترمذی بحوالہ مشکوٰۃ: ۲۸۴/۲ باب الخلع والطلاق۔

تھیں۔ وہاں کے گورنر نے حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کو خط لکھا۔ حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے عورتوں کی گواہی کو بنیاد بنا کر طلاق واقع کر دی۔^۱

۵ چونکہ شراب پی کر قصد اس نے نشہ پیدا کیا ہے اور اپنی عقل کو متاثر کر لیا ہے۔ اس لئے اس کا حکم ان لوگوں کا نہ ہوگا، جن کی عقل قدرتی طور پر جاتی رہے اور بطور سزا اس پر طلاق واقع کی جائے گی۔

دوسرے گروہ کے دلائل

دوسرے گروہ کے دلائل یہ ہیں:

۱ حضرت عثمان غنی رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے بارے میں مروی ہے کہ وہ پاگل اور نشہ باز کی طلاق کو واقع نہیں قرار دیتے تھے۔

۲ طلاق واقع ہونے کا مدار نیت اور ارادہ پر ہے نشہ کی حالت میں چونکہ ارادہ نہیں اس لئے طلاق واقع نہ ہوگی۔

۳ مجنون بیہوش مجبوظ العقل سویا ہوا شخص اور کسی جائز چیز کے کھا لینے سے نشہ میں مبتلا ہو جانے والے شخص کی طلاق بالاتفاق واقع نہیں ہوتی، اس لئے کہ یہ عقل و ہوش سے محروم ہیں، اس کا تقاضہ ہے کہ نشہ میں مبتلا شخص کا حکم بھی یہی ہو۔

طرفین کے دلائل پر ایک نظر

دلائل کی اس فہرست سے بظاہر ابسا محسوس ہوتا ہے کہ پہلے گروہ کی رائے زیادہ قوی ہے اور اس کی پشت پر دلائل زیادہ ہیں۔ لیکن تنقیح و تنقید کے بعد یہ بات عیاں ہو جاتی ہے کہ فریقین میں سے کسی کے پاس بھی کوئی صحیح اور واضح نص نہیں ہے اور ہر دو گروہ کی رائے کی اساس اور بنیاد ”قیاس“ ہے۔

پہلا گروہ صفوان بن عمرو الطائی کی جس روایت سے استدلال کرتا ہے وہ حد درجہ ضعیف ہے ابن حزم کے الفاظ میں ”هذا خبر في غاية السقوط“..... اس میں صفوان بن عمرو کے ضعف پر اکثر محدثین کا اتفاق ہے۔ اس میں ایک راوی ”بقیہ“ ہیں وہ بھی ضعیف ہیں ایک اور راوی ”غازی بن جبلة“ ہیں وہ بھی متکلم فیہ ہیں۔ دوسری حدیث جو ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے منقول ہے وہ بھی ضعیف ہے اس کی سند میں ایک راوی عطاء بن عجلان ہیں جن پر ”کذب فی الحدیث“ کی تہمت ہے۔ حافظ ابن قیم نے بھی ان دونوں روایتوں کو ضعیف قرار دیا ہے۔

۱۔ موسوعة عمر بن خطاب: ۳۹۳ ”تصرفات السكران“ ۲۔ مصنف ابن ابی شیبہ: ۳۹/۵

دوسرے ان احادیث کے عموم کا تقاضہ تو یہ ہے کہ سوئے ہوئے اور بیہوش آدمی کی طلاق بھی واقع ہو جاتی۔ اور نشہ مباح میں دی گئی طلاق بھی واقع ہو جائے بلکہ پہلی حدیث ”لا قیلولة فی الطلاق“ کے تحت تو پاگل کی طلاق بھی واقع ہو جانی چاہئے لیکن کوئی فقیہ ان لوگوں کی طلاق واقع قرار نہیں دیتا۔ اس لئے یہ بات ماننی پڑے گی کہ اس سے ایسی طلاقیں مراد ہیں جن میں آدمی خود اپنے ارادہ سے الفاظ طلاق کا تلفظ کرے اس طرح حدیثیں تو کسی فریق کے پاس بھی نہیں ہیں۔

اب رہے آثار صحابہ تو یہ مختلف ہیں۔ ایک طرف حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کا عمل ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ طلاق واقع ہو جائے گی۔ دوسری طرف حضرت عثمان رضی اللہ تعالیٰ عنہ کا عمل ہے کہ طلاق واقع نہ ہوگی۔ پھر حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے جو اثر نقل کیا گیا ہے اس کی صحت ایک اور وجہ سے بھی مشکوک ہے قرآن نے عام حالات میں اثبات دعویٰ کے لئے شہادت کا جو نصاب مقرر کیا ہے وہ یہ ہے کہ دو مرد یا کم از کم ایک مرد اور دو عورتیں ہوں، تنہا عورتوں کی شہادت معتبر نہیں لیکن اس روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے عورتوں کی شہادت کی بناء پر طلاق جیسے معاملہ کا فیصلہ کر دیا، یہ بات حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے بعید معلوم ہوتی ہے۔ اس لئے اول تو آثار صحابہ اس مسئلہ میں مختلف ہیں، دوسرے جو روایت نشہ کی طلاق واقع ہونے کے حق میں ہے وہ ضعف سے خالی نہیں۔

ازراہ سزا طلاق کا نفاذ

یہ بات کہ ازراہ سزا نشہ کی طلاق کو واقع قرار دیا جائے کئی وجوہ سے محل نظر ہے..... علامہ ابن حزم نے بڑے تیکھے انداز میں اس کا جواب دیا ہے۔ کہتے ہیں کہ ”فرض کرو ایک شخص نے خود کشی کے ارادہ سے اپنے آپ کو پہاڑ سے گرا لیا۔ جان تو نہیں گئی مگر عقل جاتی رہی یا اس نے کسی مسلمان سے لڑائی کی اس لڑائی میں اس کے سر پر ایسی چوٹ آئی کہ دماغی توازن بگڑ گیا۔ اب اگر وہ اس جنون کی حالت میں اپنی بیوی کو طلاق دے دے تو کیا محض اس وجہ سے کہ ایک بدترین معصیت خود کشی اور قتل مسلم کے اقدام کی وجہ سے اس کو جنون ہوا ہے۔ ازراہ سزا اس کی طلاق واقع کر دی جائے گی۔“

دوسرے شریعت نے شراب کی ایک سزا ۸۰ کوڑے متعین کر دی ہے یہ سزا جرم کی اسی طرح ایک مکمل سزا ہے جیسے چوری پر ہاتھ کاٹنا اور زنا پر کوڑے لگانا یا سنگسار کرنا ہے اب آخر محض اجتہاد کی بناء پر اس مزید ایک سزا کا اضافہ کیونکر روا ہو سکتا ہے؟ پھر احناف کے یہاں جرم کی وجہ سے کسی عمل کا اصل حکم ساقط نہیں ہو جاتا۔ اس کی

واضح نظیر یہ ہے کہ سفر اگر معصیت اور گناہ کا ہو تو بھی ہمارے یہاں مسافر کو وہ تمام شرعی سہولتیں حاصل ہوں گی جو عام مسافروں کے لئے ہیں اس کا تقاضہ ہے کہ نشہ نوشی گو معصیت ہے مگر اس صورت میں بھی احکام وہی ہوں جو دوسرے مفقود الحواس اور مجبوظ العقل لوگوں کے ہیں اور جس طرح ان کی طلاق واقع نہیں ہوتی اسی طرح ان کی طلاق بھی واقع نہ ہو۔ یہ پہلو بھی قابل لحاظ ہے ایک زمانہ تھا جب بیوی کو علیحدہ کر دینا شوہر کے لئے سزا تھی کہ مطلقہ اور بیوہ عورتوں کے نکاح کا مسئلہ آج کی طرح پیچیدہ نہ تھا۔ تعدد از دواج کا عام رواج تھا آج کے حالات اس سے یکسر مختلف ہیں۔ ہندوستانی عورتوں کے مخصوص مزاج کے پیش نظر تعدد از دواج ایک شاذ و نادر واقعہ بن کر رہ گیا ہے۔ اس کی وجہ سے بیاہی عورتوں کی دوبارہ شادی کا مسئلہ دشوار ہو گیا ہے۔ یہاں کی غریب عورتیں عموماً خود مکشی اور تعلیم یافتہ بھی نہیں ہوتیں ان حالات میں عملاً یہ طلاق عورتوں کے لئے سزا بن کر رہ گئی ہے اور صورت حال یہ ہے کہ مرد تو دوسرے ہی دن ایک نئی شادی رچا لیتا ہے مگر غریب عورتیں ہیں جو تا عمر شوہر کے جرم کا کفارہ ادا کرتی رہتی ہیں۔“ ۱

ماحول و حالات کا تقاضہ

اس لئے مسئلہ صرف دلائل کے قوی اور کمزور ہونے کا نہیں ہے، دلائل ہر دو گروہ کے پاس ہیں اور ایسے ہیں کہ ان کو یکسر مسترد قرار نہیں دیا جاسکتا بلکہ مسئلہ حالات و زمانہ کے تغیر اور اخلاقی اور سیاسی تبدیلیوں کی وجہ سے پیدا ہونے والے تقاضوں کا ہے۔ جو ملک ”دارالاسلام“ میں داخل ہو وہاں اسلامی قانون نافذ ہو شراب اور نشہ آور اشیاء کی پیدائش اور خرید و فروخت پر پابندی ہو اور ایسے جرائم پر شرعی حدیں جاری ہوں ایک عام آدمی بھی ان کی شناخت سے ناواقف نہ ہو اور کسی آدمی کے لئے کھلے بندوں شراب پینا ممکن نہ ہو پھر اسلامی تعلیمات کے اثر سے جہیز کی لعنت نہ ہو، تعدد از دواج کا رواج ہو مطلقہ اور بیوہ کا نکاح کوئی پیچیدہ مسئلہ نہ ہو اور طلاق مرد کے بجائے عورت کے لئے سزا نہ بن جاتی ہو، وہاں شراب کی حد جاری کرنا تو عین قرین قیاس ہے ہی ازراہ سرزنش طلاق واقع کر دینا بھی بے جا نہیں، بلکہ جرم کے سد باب کے لئے عین مناسب ہی ہو!

لیکن ہندوستان اور اس جیسے ممالک میں جہاں نہ اسلامی قانون نافذ ہے، نہ شراب کوئی جرم ہے، نہ اس کی شاعت کما حقہ لوگوں پر عیاں ہے اس کے کاروبار کی کھلی اجازت ہے اور مطلقہ عورتوں کا نکاح ثانی ہندو رسم و رواج کے اثر سے ایک گہیہر مسئلہ ہے مناسب ہوگا کہ حالت نشہ کی طلاق واقع نہ قرار دی جائے، جیسا کہ فقہاء کے یہاں ایسے بہت سے احکام ہیں جن میں دارالاسلام اور دارالحرب کا فرق کیا گیا ہے۔

۱۔ ماخوذ از: ”طلاق و تفریق“ مصنفہ..... خالد سیف اللہ رحمانی

ہندوستان اور نظام قضاء

ہندوستان میں انگریزوں کے قبضہ سے پہلے تک حکومت گوشاہی تھی، مگر معاشرتی مسائل کی حد تک مسلمانوں کے لیے ”فقہ اسلامی“ ہی نافذ تھی، قضاء اور افتاء کے عہدے قائم تھے، جس کے لیے ملک کے مایہ ناز علماء اور ارباب کمال کا انتخاب عمل میں آتا تھا اور مسلمانوں کے عائلی مقدمات (FAMILY CASES) اسلامی قانون کے مطابق فیصلہ ہوا کرتے تھے۔ ۱۸۵۷ء کے بعد حالات یکسر بدل گئے، مسلمانوں کے شخصی قوانین نکاح و طلاق، وراثت، نفقہ وغیرہ کے احکام میں ہندوستان کے سیکولر دستور کی رو سے، چوں کہ مسلمان اسلام پر عمل کرنے میں مختار تھے اور ”مسلم پرسنل لا“ کے نام سے ان کے ”مذہبی قوانین“ کا یہ حصہ بھی ہندوستانی قانون میں شامل تھا، اس لیے بڑی حد تک ان مسائل میں ان کو مذہبی آزادی حاصل رہی، مگر ان کے نفاذ کے لیے شریعت نے جو اصول متعین کیے تھے، ہندوستانی قانون میں اس کو برتنے کی گنجائش باقی نہ رکھی گئی۔

مثلاً ”فسخ نکاح“ (DIVORCE) کا مسئلہ ہے اسلامی قانون کے مطابق ”قاضی“ بعض حالات میں شوہر کے طلاق سے انکار کے باوجود عورت کا نکاح اس سے توڑ سکتا ہے، لیکن قاضی کا مسلمان ہونا ضروری ہے؛ اگر کوئی غیر مسلم جج انہیں اسباب کو پیش نظر رکھ کر نکاح فسخ کر دے تو شرعاً نکاح فسخ نہیں ہوگا، وہ عورت اس کی بیوی برقرار رہے گی، اور اس کا کسی دوسرے مرد سے نکاح کر لینا ناجائز اور حرام قرار پائے گا۔ ایسے قوانین کو اسلامی اصول کی روشنی میں حل کرنے کے لیے ضروری تھا کہ ”مسلمان قاضی“ کا تقرر عمل میں آئے، اسی کی عدالت میں اس نوعیت کے مقدمات دائر ہوا کریں اور وہی کتاب و سنت کی روشنی میں اس کے فیصلے کرے۔

علماء کی کوششیں

خود انگریزوں کے عہد میں بھی ۱۸۶۲ء تک عدالتوں کے ساتھ ایسے عہدے اور شرعی بینچ موجود تھے۔ اس کے بعد حکومتی سطح پر قاضی کا تقرر منسوخ ہو گیا، لیکن اس مسئلہ کی غیر معمولی اہمیت کے پیش نظر کبھی بھی علماء اس سے غافل نہیں رہے اور وہ برابر سیاسی سطح پر بھی اس کی کوشش کرتے رہے؛ چنانچہ ۱۹۳۷ء یا ۱۹۳۸ء میں مولانا ابوالحسن محمد سجاد رَحِمَہُ اللہُ تَعَالٰی بانی امارت شرعیہ بہار و اڑیسہ نے ”انفساخ نکاح مسلم بل“ کے نام سے ایک

قانونی مسودہ مرتب کیا، تمام علماء اور قانون دانوں سے اس پر رائے لی اور جمعیت علماء ہند وغیرہ کے پلیٹ فارم سے یہ قرارداد منظور کرائی کہ حکومت اسے قبول کر لے اور مسلمانوں کے ”پرسنل مقدمات“ (PERSONAL CASES) کے لیے علاحدہ قاضی کا تقرر کرے، مگر حکومت نے اسے منظور نہ کیا۔

اس کے بعد پھر ۱۹۳۹ء میں مولانا سجاد علی نے ”نظارت امور شرعیہ بل“ پیش کیا، جس کا حاصل یہ تھا کہ ہر ریاست میں ایک ”ناظر امور شرعیہ“ حکومت کی طرف سے مقرر ہو، وہ اوقاف کا ذمہ دار بھی ہو اور مسلمانوں کے لیے قاضیوں کا تقرر کرے، مگر اس کو بھی حکومت نے قبول نہ کیا، اس کے علاوہ بھی جمعیت علماء ہند کے پلیٹ فارم سے ”کالٹی بل“ اور ”قاضی بل“ مرتب ہوا، مگر برطانوی حکومت کسی طرح بھی اس موقف کی بحالی پر آمادہ نہیں ہوئی اور وہی برطانوی قانون آج تک ہمارے ”آزاد دیش“ کی ”جمہوری حکومت“ کے لیے لائحہ عمل ہے۔

ایک اہم سوال

ان حالات میں فطری طور پر یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ ”ہندوستانی مسلمان“ کیا کریں، جب کہ ایک طرف ہندوستانی قانون میں ان خصوصی حالات کے لیے کوئی علیحدہ ”شرعی بیج“ قائم نہیں اور دوسری طرف معاملہ کی نوعیت اتنی سنگین ہے کہ از روئے شریعت ایسے نکاح فسخ کر دیئے جانے کے باوجود باقی رہتے ہیں، ”غیر مسلم جس“ کا فیصلہ شرعاً معتبر نہیں ہوتا اور اسلامی تعلیمات کی روشنی میں ان لڑکیوں کے لیے کسی دوسرے مرد سے نکاح کی گنجائش باقی نہیں رہتی تو آخر مسئلہ کا حل کیا ہو؟

کیا ان حالات میں بھی ہمارے لیے اس اہم ”شرعی اصول“ کی اطاعت واجب ہوگی اور ہمارے لیے ضروری ہوگا کہ ہم بطور خود ایک ایسا ”عدالتی نظام“ قائم کر لیں اور ان مسائل میں یہیں سے رجوع ہوا کریں یا اس سیکولر ملک میں ہم شریعت کے اس اصول پر عمل کرنے سے معذور ٹھہریں گے، ہمارے لیے جائز ہوگا کہ ہم ملک کے موجودہ قانونی موقف پر اکتفاء کر لیں اور ایسے خالص اسلامی قوانین میں بھی ہم اسی عدالت کے فیصلہ کو کافی سمجھیں؟

قرآن کی ہدایت

قرآن نے اس کا جو جواب دیا ہے وہ یہ ہے کہ مسلمان جہاں کہیں بھی ہوں، اللہ، اس کے رسول اور مسلمان حاکم کی اطاعت ان پر واجب ہے۔ ﴿اطِيعُوا اللَّهَ وَاطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ﴾ (خدا اور رسول اور اپنے میں سے حاکم کی اطاعت کرو) یہ حکم جہاں ان مسلمانوں کے لیے ہے جو غالب اور برسر اقتدار

ہوں، وہیں ان مسلمانوں کے لیے بھی ہے جو اقلیت میں ہوں اور حکومت کی باگ و ڈور ان کے ہاتھوں میں نہ ہو۔

قرآن کا تصور یہ ہے کہ مسلمان اپنے باہمی تنازعات اور آپسی جھگڑوں میں خدا اور رسول کو اپنا ”حکم“ اور ”قاضی“ (فیصلہ کرنے والا) بنائیں اور غیر اسلامی عدالتوں کی طرف جانے کے بجائے اس اسلامی عدالت سے رجوع کریں، جہاں اللہ کے نازل کیے ہوئے احکام کے مطابق فیصلے ہوتے ہیں، اس کی نگاہ میں خدا اور آخرت پر ایمان و یقین کا یہ لازمی نتیجہ ہے کہ وہ دنیا کی ”طاغوتی عدالتوں“ کے بجائے ”اسلامی عدالتوں“ کا دروازہ کھٹکھٹائے اور اس کے فیصلہ پر اپنے دل میں کوئی تنگی محسوس نہ کرے۔ ایک طرف مسلمان ہونے کا دعویٰ اور دوسری طرف ”غیر اسلامی عدالتوں“ سے رجوع ہونا ”نفاق“، ایمان کی کمزوری اور شیطان کے فریب کا شکار ہونے کی علامت ہے۔ قرآن کہتا ہے:

”اے لوگو جو ایمان لائے ہو! اطاعت کرو اللہ کی اور اطاعت کرو رسول کی اور ان لوگوں کی جو تم میں سے صاحب امر (حاکم) ہوں، پھر اگر تمہارے درمیان کسی معاملہ میں نزاع ہو جائے تو اس میں اللہ اور اس کے رسول کی طرف رجوع کرو، اگر تم واقعی اللہ اور آخرت پر ایمان رکھتے ہو، یہی صحیح طریق کار ہے اور انجام کے اعتبار سے بھی بہتر ہے (اے نبی!) آپ نے دیکھا نہیں ان لوگوں کو جو دعویٰ تو کرتے ہیں کہ ہم ایمان لائے اس کتاب پر جو تمہاری طرف نازل کی گئی ہے اور ان کتابوں پر جو تم سے پہلے نازل کی گئی تھیں، مگر چاہتے ہیں کہ اپنے معاملات کا فیصلہ کرانے کے لیے طاغوت کی طرف رجوع کریں، حالانکہ ان کو حکم دیا گیا ہے کہ طاغوت کے ساتھ کفر کریں۔ شیطان انہیں بھٹکا کر راہ راست سے بہت دور لے جانا چاہتا ہے اور جب ان سے کہا جاتا ہے کہ آؤ اس چیز کی طرف جو اللہ نے نازل کی ہے اور آؤ رسول کی طرف تو ان منافقوں کو تم دیکھتے ہو کہ یہ تمہاری طرف آنے سے کتراتے ہیں۔“

اپنے اختلافات اور نزاعی امور میں اللہ اور اس کے رسول کی طرف رجوع کرنے کا مطلب یہ ہے کہ جو عدالت خدا اور رسول کے احکام ”خدا اور رسول کے احکام ہونے کی حیثیت“ سے نافذ کرنے کا کام کرتی ہو، اس کی طرف رجوع کیا جائے، دنیا کی عام عدالتیں اگر ان قوانین کو نافذ بھی کر دیں تو ان کی حیثیت ہرگز یہ نہیں ہوگی کہ وہ اسے یقین، تقدس، احساس ذمہ داری، خدا ترسی، اندیشہ احتساب اور آخرت میں جواب دہی کے احساس کے ساتھ عمل میں لائیں، جو اس کی اصل روح اور اسلامی اور غیر اسلامی قوانین کا نقطہ امتیاز ہے، وہاں اس کی حیثیت

دنیا کے دیگر قوانین کی طرح محض ایک ”قانون“ کی ہوگی، خدا اور رسول کے احکام کی نہ ہوگی، یہی دراصل ہندوستان میں ”نظام دارالقضاء“ کے قیام کی اصل روح اور بنیاد ہے!

شاہ عبدالعزیز صاحب رَحِمَہُ اللہُ تَعَالٰی کا فتویٰ

ہندوستان میں جس وقت مسلم حکومت کا ستارہ غروب ہوا اور انگریز اپنی شاطرانہ چال اور عیاری سے تجارت کی منڈیوں سے نکل کر حکومت کے تخت و تاج سے کھیل رہے تھے، خاندان ولی اللہی کا ایک درمند اور بالغ نظر مرد کار شاہ عبدالعزیز محدث دہلوی رَحِمَہُ اللہُ تَعَالٰی اپنی آنکھوں سے ان حالات کو دیکھ رہا تھا۔ ان کی نظر دور اندیش نے سمجھ لیا کہ اب یہاں سے مسلمانوں کا سیاسی زوال ہوا ہی چاہتا ہے اور ”عملی طور پر“ اب ہندوستان میں مسلمانوں کے لیے جو کام کرنے کا ہے، وہ یہ ہے کہ اپنے دینی اقدار کی حفاظت کے لیے حکومت کے کاموں میں دخل انداز ہوئے بغیر ”امارت“ اور اس کے تحت ”قضاء کا شرعی نظام“ قائم کر لیں۔

چنانچہ انہوں نے ہندوستان کو دارالحرب قرار دیتے ہوئے جو فتویٰ دیا، وہ حسب ذیل ہے:

اگر ”دارالحرب“ میں کفار کی طرف سے مسلمانوں کے لیے کوئی ”والی“ مقرر ہو تو اس کی اجازت سے جمعہ قائم کرنا درست ہے، ورنہ مسلمانوں کو چاہیے کہ ایک شخص کو جو امین اور دیانتدار ہو، اپنا سردار قرار دے لیں کہ اسی کی اجازت سے جمعہ اور عیدین کا قیام، ایسے نابالغ بچوں کا نکاح جن کا کوئی ولی نہ ہو، یتیموں کے مال کی حفاظت، نزاعی مقدمات میں شریعت کے متعین کردہ حصے کے مطابق وراثت کی تقسیم وغیرہ عمل میں آئے، نیز امور سلطنت میں کوئی مداخلت اور خلل اندازی بھی نہ کی جائے۔

ماضی کی نظیر

ہندوستان کا سقوط کوئی ایسا واقعہ نہیں جس سے مسلمان اپنی تاریخ میں پہلی بار دوچار ہوئے ہوں، عالم اسلام اس سے پہلے بھی ایسے جگر دوز اور دلسوز واقعات سے دوچار ہو چکا ہے اور اس کی سب سے عبرت ناک مثال ”مرحوم اندلس“ میں مسلمانوں کے زوال کی ہے، جہاں مسلمانوں نے سات سو سال سے زیادہ عرصہ تک حکومت کی اور نویں صدی کا آفتاب اندلس میں مسلمانوں کے زوال کا پیغام دے کر غروب ہوا۔ مسلمانوں کی اس سیاسی مغلوبیت اور محکومیت کے دور میں علماء نے وہاں کے مسلمانوں کے لیے جو فتویٰ دیا، وہ یہی تھا کہ اولاً وہ حکومت سے اپنے لیے ”محدود اختیارات“ کے ساتھ کسی مسلم والی کے تقرر کا مطالبہ کریں، جو ان کے لیے خود ”قاضی شریعت“ کے فرائض انجام دے، یا کسی اور کو ”قاضی شریعت“ مقرر کر دے، ورنہ مسلمان بطور خود کسی کو ”والی“

منتخب کر لیں اور وہ یہ کام کرے اور اگر یہ بھی ممکن نہ ہو تو مسلمان خود ہی باہمی رضامندی سے ”قاضی“ مقرر کریں۔

علامہ ابن ہمام رَحِمَہُ اللہُ تَعَالٰی کی رائے

”و إذا لم یکن سلطان ولا من یجوز التقلد منه کما هو فی بعض بلاد المسلمین غلب علیہم، الکفار کقرطبة فی بلاد المغرب الآن وبلنسیة وبلاد الحبشة وأقروا المسلمین عندهم علی مال یؤخذ منهم، یجب علیہم أن یتفقوا علی واحد منهم یجعلونه والیا فیولی قاضیا أو یكون هو الذی یقضى بینہم۔“^۱

ترجمہ: ”جب کسی ملک میں نہ سلطان ہو اور نہ ایسا حاکم جس کی طرف سے قاضی کا مقرر کیا جانا درست ہو، جیسا کہ مغربی علاقوں میں اس وقت قرطبہ، بلنسیہ اور حبشہ شہر ہیں کہ مسلمانوں سے کچھ خراج وصول کر کے یہاں کے حکمرانوں نے یہاں ان کے قیام کو باقی رکھا، تو ایسی صورت میں مسلمانوں پر واجب ہے کہ اپنے ہی میں سے بہ اتفاق رائے ”والی“ مقرر کر لیں، اور وہ ”والی“ یا تو خود مسلمانوں کے تنازعات کا فیصلہ کرے، یا اس کام کے لیے کسی اور کو ”قاضی“ مقرر کر دے۔“

بزازیہ کی صراحت

فتاویٰ بزازیہ میں ہے:

”وأما البلاد التي علیها ولاة کفار، فیجوز فیها أيضا إقامة الجمع والاعیاد والقاضی قاض بتراضی المسلمین ویجب علیہم طلب وال مسلم۔“^۲

ترجمہ: ”جن شہروں پر کفار مسلط ہوں، تو وہاں جمعہ اور عیدین کا قائم کرنا جائز ہے اور وہاں مسلمانوں کی باہمی رضامندی سے قاضی عہدہ قضاء پر فائز ہو سکتا ہے نیز وہاں مسلمانوں پر واجب ہے کہ کسی مسلمان کو اپنا امیر بنانے کا مطالبہ کریں۔“

ابن نجیم رَحِمَہُ اللہُ تَعَالٰی کا نقطہ نظر

علامہ ابن نجیم مصری رَحِمَہُ اللہُ تَعَالٰی (متوفی: ۹۷۰ھ) فرماتے ہیں:

”وہ ممالک جہاں حکمران کفار ہوں، مسلمانوں کے لیے جمعہ اور عیدین کی اقامت درست ہے اور

وہاں مسلمانوں کی باہمی رضامندی سے مقرر ہونے والا قاضی ”قاضی“ متصور ہوگا، نیز مسلمانوں پر (حکومت سے) کسی مسلمان ”والی“ کا مطالبہ کرنا واجب ہوگا۔^۱

دیگر اہل علم

الفاظ کے معمولی فرق کے ساتھ یہی بات ہمیں قاضی ابن سہاوہ حنفی رَحِمَہُ اللہُ تَعَالٰی (متوفی ۸۲۳ھ) کے یہاں جامع الفصولین^۲، علامہ طحاوی رَحِمَہُ اللہُ تَعَالٰی کے یہاں^۳ اور متاخرین جیسے علامہ شامی رَحِمَہُ اللہُ تَعَالٰی وغیرہ کے یہاں ملتی ہے۔ گویا فقہاء حنفیہ قریب قریب اس بات پر متفق ہیں کہ ہندوستان اور اس جیسے ممالک میں مسلمانوں پر اپنے نظام قضاء کا قائم کرنا شرعاً واجب ہے۔

ماضی بعید کی نظیریں

پھر یہ مسئلہ محض فتاویٰ کی کتابوں میں بند نہیں رہا، بلکہ ہر عہد میں بالغ نظر اور نبض شناس علماء نے اسے برتا بھی ہے اور تاریخ کی کتابوں میں اس کی نظائر موجود ہیں؛ چنانچہ مشہور عرب سیاح ”سلیمان“ نے اسلام کے ابتدائی عہد میں ملک چین میں مسلمانوں کے تنازعات کے حل کے سلسلہ میں ”خانقو“ نامی شہر کا تذکرہ کرتے ہوئے لکھا ہے کہ وہاں ”شاہ چین“ کی طرف سے مسلمانوں کے لیے خود مسلمانوں میں سے ایک ”حکم“ (قاضی) متعین تھا، وہی مسلمانوں کے لیے عیدین اور جمعہ قائم کرتا تھا اور قرآن کے حکم کے مطابق ان کے تنازعات کے فیصلے کرتا تھا۔

اہل عراق حکومت کافرہ کے تحت مقرر ہونے والے ایسے مسلمان ”والی“ کو فارسی زبان میں ”ہنرمند“ کہا کرتے تھے اور ”ابن شہریار“ کے سفرنامہ ”عجائب الہند“ میں لکھا ہے کہ ہندوستان کے شہر مدراس کے قریب کی ایک جگہ ”صیمور“ میں مسلمانوں کے لیے ”ہنرمن“ مقرر تھے، جس کا نام ”عباس بن ہامان“ تھا۔

اسی طرح مسعودی جس نے ۳۰۴ھ میں ہندوستان کی سیاحت کی ہے، نقل کرتا ہے کہ اس زمانہ میں ہندوستان کے اس جنوبی علاقہ میں غیر مسلم بادشاہ کی طرف سے مسلمانوں کے لیے ”ہنرمن“ مقرر تھا، جس کا نام ”ابوسعید بن زکریا“ تھا۔ یہ ”ہنرمن“ مسلمانوں کے رئیس اور امیر ہوتے تھے اور مسلمان ان کے احکام ماننے کے پابند تھے۔ علامہ سید سلیمان ندوی رَحِمَہُ اللہُ تَعَالٰی نے اپنی کتاب ”عرب و ہند کے تعلقات“ میں ان شواہد کو نقل کیا ہے۔

برطانوی عہد میں نصب قاضی

ہمارے ملک ہندوستان میں بھی ”برطانوی حکومت“ کے آغاز کے ساتھ ہی علماء نے صرف فتویٰ ہی دینے پر اکتفا نہ کیا، بلکہ اس پر شور اور ہنگامہ خیز دور میں بھی برابر اس شمع کو روشن رکھنے کے لیے کوشاں رہے؛ چنانچہ حضرت ”سید احمد شہید رَحِمَہُ اللہُ تَعَالٰی“ نے اپنے عہد امارت میں ”مولانا عبدالحی صاحب رَحِمَہُ اللہُ تَعَالٰی“ کو اور ”حاجی امداد اللہ مہاجر کی رَحِمَہُ اللہُ تَعَالٰی“ (متوفی: ۱۳۱۷ھ) نے ”مولانا رشید احمد گنگوہی رَحِمَہُ اللہُ تَعَالٰی“ کو اپنے محدود ”حلقہ امارت“ میں قاضی نامزد کیا۔ اس سلسلے کی آخری کڑی مفکر اسلام مولانا سید ابوالحسن محمد سجاد رَحِمَہُ اللہُ تَعَالٰی (۱۲۹۹-۱۳۵۹) ہیں۔ انہوں نے ملک گیر سطح پر برطانوی عہد میں ”نظام قضاء“ کے قیام کی مہم چلائی، تمام بزرگوں نے ان کی تائید کی اور صوبہ بہار میں انہوں نے اس کی عملی مثال بھی قائم فرمادی۔

پس چہ باید کرو؟

قرآن وحدیث کی ان تعلیمات، فقہاء کی صراحتوں اور بزرگوں کے اس طرز عمل سے ہمیں جو پیغام ملتا ہے، وہ یہ ہے کہ ہم محض اس بنا پر کہ ہندوستان میں برسرِ اقتدار نہیں ہیں اس فریضہ سے سبکدوش نہیں ہو سکتے۔ ہندوستانی مسلمانوں کے لیے ایسا ”شرعی نظام قضاء“ قائم کرنا ایک مذہبی فریضہ ہے، اگر ہم نے اس سے غفلت کی تو عند اللہ ان بہت سے لوگوں کی بابت ہم سے باز پرس ہوگی جو ایسی ”شرعی عدالت“ کے نہ پائے جانے کی وجہ سے ”غیر شرعی عدالتوں“ کی طرف رجوع ہوئے اور ان عائلی مقدمات میں بھی وہاں کے فیصلے اپنی زندگی میں نافذ کیے، جن میں ”غیر مسلم ججس“ اور ”غیر اسلامی عدلیہ“ کا فیصلہ معتبر نہیں ہے، ان کے نکاح شریعت کی نگاہ میں غلط ٹھہرے اور ان کی ازدواجی زندگی اسلامی تعلیمات کی روشنی میں ناروا قرار پائی۔

بعض گوشوں سے اس سلسلہ میں یہ سوال اٹھایا جاتا ہے کہ ہندوستان میں ”نظام قضاء“ کا قیام کیسے ممکن ہے؟ جب کہ قانونی اعتبار سے ایسے ”قاضی“ کو اپنا فیصلہ نافذ کرنے کی قوت ہی حاصل نہیں ہے، یہ فیصلے ظاہر ہیں ”قضاء“ میں نافذ نہیں ہوں گے، انسانوں ہی پر ان کا نفاذ ہوگا اور ان انسانوں میں بہر حال سرکش اور دین سے غافل لوگ بھی ہوں گے، اگر وہ اس فیصلے کو ماننے سے انکار کر دیں تو ”دارالقضاء“ کے پاس اس کا کیا حل ہوگا؟

اصل چیز ایمانی قوت ہے!

اس سوال کا جواب یہ ہے کہ قرآن نے احکام الہی کی اطاعت کے لیے ”قوت“ کو شرط قرار نہیں دیا ہے، بلکہ آخرت کی جوابدہی اور اللہ پر ایمان و یقین کو اس کا مدار ٹھہرایا ہے:

﴿فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ
وَالْيَوْمِ الْآخِرِ﴾ ۱

ترجمہ: ”اگر تم کسی چیز میں جھگڑ پڑو تو اسے اللہ اور رسول کی طرف لوٹا دو، اگر تم اللہ اور آخرت کے
دن پر ایمان رکھتے ہو۔“

ہم اگر اس حقیقت پر ایمان رکھتے ہیں کہ ہمارے لیے صرف اللہ کے احکام کی تعمیل واجب ہے اور آخرت
میں اس معاملہ میں ہم عند اللہ مسئول ہوں گے، تو اس کا اولین تقاضا ہے کہ ہم ایک ایسا نظام قائم کر کے اس کی راہ
کھول دیں اور اپنے مقدور بھر اس فریضہ کو انجام دے کر اپنی ذمہ داری ادا کریں!

ہم نے اگر اخلاص و للہیت کے ساتھ شریعت کی اطاعت کی ایسی راہ کھول دی تو انشاء اللہ اندیشوں کی یہ
ساری گھٹن خود دور ہو جائے گی اور لوگ اپنی گردنیں خود خم کر دیں گے۔ جو قوم اپنے دینی اقدار اور ”شریعت“ کے
نام پر سخت ترین فکری، نظری اور سیاسی اختلافات کو پس پشت ڈال سکتی ہے اور ”مسلم پرسنل لا“ کی حفاظت کر سکتی
ہے، آخر اس سے اس مایوسی کا کیا جواز ہے کہ اگر اس پر شریعت کی اطاعت اور فرمانبرداری کا یہ گوشہ واضح کیا
جائے، ”نظام قضاء“ کی حقیقت سمجھائی جائے اور بتایا جائے کہ یہ ”اسلامی قوانین“ بھی ”نظام دار القضاء“ اور
”مسلمان قاضی“ کی عدم موجودگی کی وجہ سے غیر اسلامی بن گئے ہیں تو وہ اس کے سامنے اپنی گردن خم نہ کر دے
اور مسلم معاشرہ میں ایک ایسا ماحول اور ایک ایسی فضاء تیار نہ ہو جائے کہ اس میں سانس لینے والے از خود اس کے
سامنے جھک جانے پر اپنے آپ کو مجبور پائیں۔

ممکن ہے کہ اس بات کو ”مذہبی خوش گمانی“ سمجھا جائے، مگر آج یہ ایک ایسی ثابت شدہ حقیقت ہے جو
تجربات کی منزل سے گذر چکی ہے، خود ہمارے ملک ہندوستان میں کئی سالوں سے بہار واڑیہ میں دار القضاء کا
نظام قائم ہے، جس سے دس ہزار مقدمات فیصل ہو چکے ہیں، مالیکاؤں، دیوبند، خوجہ، آگرہ، اورنگ آباد،
حیدر آباد اور بنگلور وغیرہ مختلف مقامات پر اس کام کا عملی تجربہ ہو چکا ہے، آج وہاں قاضی مقرر ہیں، ان کی عدالت
میں مقدمات آتے ہیں اور اکثر سرکاری عدالتوں کے مقابلہ میں ان عدالتوں کو زیادہ قدر و منزلت اور تقدس
واحترام کی نظر سے دیکھتے ہیں، وہاں تجربات کی روشنی نے اندیشوں کے ان دھند لکوں کی قباچاک کر دی ہے اور
ماحول خود بخود اس کے لیے سازگار ہوتا جا رہا ہے۔

قوتِ نافذہ کی فقہی حیثیت

بعض اہل علم کو اس مسئلہ پر ”فقہی اعتبار“ سے بھی اشکال ہے۔ ان کا خیال ہے کہ جب تک ایسا اقتدار اور

قانونی تحفظ حاصل نہیں ہو کہ قاضی کا فیصلہ بہ قوت نافذ کیا جاسکے، نظامِ قضاء کا قیام جائز نہیں ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ یہ اشکال فقہاء کی تصریحات سے مطابقت نہیں رکھتا۔ قضاء کی حیثیت صرف اس قدر ہے کہ کسی واقعہ کی تحقیق کر کے قاضی فیصلہ کر دے کہ فریقین کو کیا کرنا چاہیے، حسی طور پر اس فیصلہ کو نافذ کرنا قاضی کا کام نہیں، یعنی فقہاء کی اصطلاح میں اس کا کام ”انشاءِ حکم“ ہے نہ کہ ”تنفیذِ حکم“۔ غور کرو کہ قاضی کا فیصلہ بعض اوقات خود امیر کے خلاف بھی ہو سکتا ہے، لیکن کیا وہ اس بات پر قادر ہے کہ امیر پر بہ قوت اپنے احکام کو جاری کر سکے؟ چنانچہ قاضی علماء الدین طرابلسی رَحِمَہُمُ اللہُ تَعَالٰی کا بیان ہے:

”فالحاکم من حیث ہو حاکم لیس له الا انشاء وأما قوة التنفيذ فأمر زائد علی کونه حاکماً“^۱

ترجمہ: ”قاضی کا فریضہ بحیثیت قاضی صرف انشاءِ حکم ہے، قوتِ تنفیذ فریضہ قضاء سے زائد امر ہے۔“

اسی کو علامہ قرافی رَحِمَہُمُ اللہُ تَعَالٰی نے دوسرے طریقے پر بیان فرمایا ہے۔ قرافی رَحِمَہُمُ اللہُ تَعَالٰی کا خیال ہے کہ کسی پر حکم لازم قرار دینے کی دو صورتیں ہیں: ایک الزامِ معنوی اور دوسرے الزامِ حسی، فیصلہ کر دینا الزامِ معنوی ہے اور فیصلہ کو بہ قوت نافذ کر دینا الزامِ حسی ہے، قضاء کی حقیقت الزامِ معنوی ہے نہ کہ الزامِ حسی۔ چنانچہ فرماتے ہیں:

”وأما الا لزام الحسی من الترسیم والحبس فلیس بحکم، لأن الحاکم قد تعجز عن ذالک.“^۲

ترجمہ: ”الزامِ حسی یعنی قید وغیرہ تو یہ قضاء میں داخل نہیں، اس لیے کہ قاضی بعض اوقات اس سے عاجز ہوتا ہے۔“

اس لیے ہندوستان میں قوتِ نافذہ کے مفقود ہونے کا شبہ اور اس کی بنیاد پر مسلمانوں کو نصب قاضی کے فریضہ سے سبکدوش قرار دینا سمجھ میں نہیں آتا۔

جن حضرات کے نزدیک ”قوتِ نافذہ“ کے مفقود ہونے کی وجہ سے ہندوستان میں نظامِ قضاء قائم نہیں کیا جاسکتا، انہوں نے اس کے متبادل کے طور پر شرعی پنچایت کے قیام کا مشورہ دیا ہے؛ لیکن شرعی پنچایت کے قیام میں متعدد دشواریاں ہیں:

① اول یہ کہ شرعی پنچایت جس کو فقہاء مالکیہ نے ”جملۃ المسلمین“ سے تعبیر کیا ہے، اس جماعت کا قیام اور اس

کا فیصلہ اسی وقت معتبر ہے، جب کہ قاضی موجود نہ ہو، اگر قاضی موجود ہو تو جماعت المسلمین کا حکم باطل ہے۔ چنانچہ علامہ القاباشم رَحِمَہُ اللہُ تَعَالٰی مفتی مالکیہ مدینہ منورہ فرماتے ہیں:-

”وإن رفعت لجماعة المسلمين مع وجود القاضي بطل الحكم“^{۱۳۰}
 تَرْجَمَہُ: ”اگر عورت قاضی کے ہوتے ہوئے جماعت المسلمین کے پاس اپنے معاملہ کو لے جائے تو فیصلہ باطل ہوگا۔“

اور علامہ سعید بن صدیق فلاتی رَحِمَہُ اللہُ تَعَالٰی رقمطراز ہیں:

”أوجماعۃ المسلمین لأنہم یقومون مقام الحاکم العدل عند عدمہ“^{۱۳۱}
 تَرْجَمَہُ: ”اور جماعت المسلمین عادل قاضی کے نہ ہونے کی صورت میں اس کے قائم مقام ہوتی ہے۔“

لہذا اگر کسی علاقہ میں فقہ حنفی کے مطابق قاضی موجود ہو تو وہاں نہ جماعت المسلمین کی طرف رجوع کرنا جائز ہے اور نہ ان کا فیصلہ معتبر ہے۔

۲ قاضی کے بجائے محکمہ شرعیہ (جماعت المسلمین) کی ہر طرف اس لیے رجوع کیا جا رہا ہے کہ ہندوستان میں مسلمانوں کو قدرت نافذہ حاصل نہیں؛ لیکن خود مالکیہ کے یہاں قول رائج یہی ہے کہ قضاء کے لیے قوت تنفیذ ضروری نہیں۔ اس سلسلہ میں علامہ قرافی رَحِمَہُ اللہُ تَعَالٰی جیسے بلند پایہ مالکی فقیہ کی صراحت گزر چکی ہے؛ جسے فن قضاء کے معروف مالکی عالم ابن فرحون مالکی رَحِمَہُ اللہُ تَعَالٰی نے اپنی کتاب ”تبصرة الحکام“ میں نقل کیا ہے۔ اس سے مالکیہ کے نزدیک اس قول کا معتبر و مستند ہونا ظاہر ہے؛ چنانچہ مولانا تھانوی رَحِمَہُ اللہُ تَعَالٰی کے استفتاء پر شیخ عبد اللہ فونی رَحِمَہُ اللہُ تَعَالٰی مدرس حرم نبوی نے جو جواب دیا ہے، وہ یہی ہے کہ قوت نافذہ نصب قاضی کے لیے شرط نہیں۔

”أنہا لیست من شروط الصحة للقاضی۔“^{۱۳۲}

تَرْجَمَہُ: ”قضاء کے صحیح ہونے کے لیے قوت نافذہ شرط نہیں ہے۔“

تو جب فقہ حنفی میں بھی قضاء کے لیے قوت نافذہ ضروری نہیں اور فقہاء مالکیہ کا بھی یہی نقطہ نظر ہے تو گویا ہندوستان میں نظام قضاء کا قیام ممکن ہے اور جب نظام قضاء کا قیام ممکن ہے تو مالکیہ کے مسلک پر بھی جماعت المسلمین کی گنجائش نہیں اور اگر بالفرض مسلک مالکیہ پر ہندوستان میں نظام قضاء قائم نہیں کیا جاسکتا اور فقہ حنفی کی رو سے کیا جاسکتا ہے تو یہ کسی مناسب ضرورت کے بغیر ایک فقہ سے دوسری فقہ کی طرف عدول ہوگا، جس سے

اجتناب واجب ہے۔

۳ جہاں تک عملی دقت و مشکلات کی بات ہے تو جیسے قاضی قوت نافذہ سے محروم ہے ویسے ہی مجلس المسلمین بھی اس قوت سے محروم ہے، تو ظاہر ہے کہ محکمہ شرعیہ کی طرف رجوع کرنے سے مسئلہ کو حل کرنے میں کوئی سہولت نہ ہوگی، بلکہ حقیقت یہ ہے کہ مشکلات بڑھ جائیں گی۔

۴ جماعت المسلمین کے سلسلہ میں مالکیہ کا تصور یہ ہے کہ یہ محض وقتی طور پر چند افراد کی ایک جماعت بن جائے، جو کسی پیش آمدہ مقدمہ کا فیصلہ کر دے اور اس کے بعد خود بخود یہ مجلس تحلیل ہو جائے گی، اس جماعت کی حیثیت مستقل عہدیدار کی نہ ہوگی، کہ ہمیشہ اس کے پاس معاملہ لایا جائے اور وہ قاضی کی طرح مقدمات کی سماعت اور فیصلے کرے۔

غور فرمایا جائے کہ کیا ایسی وقتی پنچائت مسلمانوں کے مسائل کا حل ہو سکتی ہے؟ اور اگر چند افراد کو باضابطہ اس کے لیے مقرر کر دیا جائے تو ظاہر ہے کہ یہ فقہ مالکی کے مطابق نہ ہوگی۔ چنانچہ علامہ صالح تونسلی مالکی رَحِمَہُ اللہُ تَعَالٰی مدرس حرم نبوی فرماتے ہیں:

”فان حکم ہاتھ الجماعة خاصا بہاتھ الجماعة حتی لو حدثت فی الوقت أو عقبہ غیرہا فرفعت لغيرہم جاز، فلیس نصبہا مستمرا حتما، کما یفہم من فحوی السؤال المقرر“^۱

ترجمہ: ”اگر یہ جماعت کسی خاص واقعہ کے بارے میں فیصلہ کر دے، پھر اسی وقت یا اس کے بعد کوئی واقعہ پیش آئے اور عورت ان کے بجائے دوسرے لوگوں کے پاس معاملہ کو لے جائے تو جائز ہے، اس لیے کہ اس جماعت کے ارکان مستقلاً اور ہمیشہ کے لیے متعین نہیں ہوتے، جیسا کہ سوال سے محسوس ہوتا ہے اور جیسا کہ تیسرے سوال سے واضح ہے۔“

اس وقت صورت حال یہ ہے کہ جہاں کہیں محاکم شرعیہ قائم کی گئی ہیں، وہاں ان کی حیثیت مستقل ادارہ کی ہو گئی ہیں اور محاکم شرعیہ کے ارکان بالکل قاضی کی طرح متعین اور مقرر ہیں۔ ظاہر ہے یہ خود فقہ مالکی کی تصریحات سے انحراف ہے۔

۵ جماعت المسلمین کے قاضی کے قائم مقام ہونے کے لیے چند شرطیں ہیں؛ جن کو فقہاء مالکیہ کے فتاویٰ سے اخذ کر کے مولانا اشرف علی تھانوی رَحِمَہُ اللہُ تَعَالٰی نے اس طرح نقل فرمایا ہے:

۱ کم از کم تین آدمیوں کی جماعت ہو، ایک یا دو آدمی فیصلہ کریں تو وہ معتبر نہیں۔

۲ اس جماعت کے تمام ارکان کا ”عادل“ ہونا شرط ہے اور عادل وہ شخص ہے جو تمام کبیرہ گناہوں سے بچتا ہو اور صغائر پر مصر نہ ہو اور اگر کوئی گناہ سرزد ہو جاتا ہو تو فوراً توبہ کر لیتا ہو؛ لہذا سود خوار اور رشوت لینے والا، ڈاڑھی منڈانے والا، جھوٹ بولنے والا اور بے نمازی اس جماعت کا رکن نہیں بن سکتا۔

اگر بدقسمتی سے کسی جگہ کے بااثر لوگ دیندار نہ ہوں تو یہ تدبیر کر لی جائے کہ وہ بااثر اشخاص چند دینداروں کو اختیار دیدیں، تاکہ شرعاً فیصلہ کی نسبت دیندار جماعت کی طرف ہو اور ان بااثر اشخاص کو کوشش کا ثواب حاصل ہو جائے۔

فیصلہ میں علماء کی شرکت لازم اور شرط ہے، صرف عوام کی جماعت کا فیصلہ حکم قاضی کے قائم مقام نہیں ہو سکتا؛ اس لیے اولاً تو یہ چاہیے کہ جماعت کے سب ارکان اہل علم ہوں اور اگر یہ میسر نہ ہو تو کم از کم ایک معاملہ فہم عالم کو ضرور جماعت کا رکن بنائیں اور دوسرے ارکان معاملہ کے تمام پہلوؤں کو ان عالم سے خوب سمجھ کر رائے قائم کریں، اور اگر کسی جگہ یہ بھی ممکن نہ ہو تو پھر یہ لازم ہے کہ جماعت کے ارکان معاملہ کی روند و مکمل کر کے علماء محققین سے ہر ہر جزئی کا حکم دریافت کریں اور جو ان کا فتویٰ ہو اس کے موافق فیصلہ کیا جائے۔ اگر ایسا نہ کیا بلکہ عوام نے محض اپنی رائے سے فیصلہ کر دیا تو وہ حکم نافذ نہ ہوگا اور فیصلہ بالکل بے کار اور غیر معتبر رہے گا، اگرچہ وہ فیصلہ شریعت کے موافق بھی ہو۔

چوتھی شرط یہ ہے کہ جماعت مسلمین کے سب ارکان متفقہ فیصلہ دیں، اگر رائے مختلف رہے اور کثرت رائے کی بنا پر فیصلہ کرنا چاہیں تو وہ فیصلہ معتبر نہ ہوگا، پس اگر ارکان میں اختلاف رہے تو مقدمہ خارج کر دیا جائے۔

غور فرمائیے کہ آج کل تو ضلع کی سطح پر بھی ان صفات سے متصف ”عادل قاضی“ کا دستیاب ہونا آسان نہیں، شہر شہر، گاؤں گاؤں، ایسے باکمال تین افراد کا حصول کس قدر شوار ہے؟ حنفیہ کے یہاں تو قاضی کے لیے عادل ہونا بھی شرط نہیں، گو غیر عادل کو قاضی مقرر کرنا باعث گناہ ہے، لیکن اس کا فیصلہ بھی نافذ ہو جاتا ہے۔ دوسرے فقہاء کے یہاں تو فیصلہ کے نفاذ کے لیے اس کا عادل ہونا شرط ہے۔ اس لیے قاضی کے تقرر ہی کا مسئلہ دشوار ہے، چہ جائیکہ جماعت المسلمین کی تحکیم کا۔

پھر ایسی محاکم شرعیہ میں جو باضابطہ مقرر اور متعین نہ ہوں، جیسا کہ فقہاء مالکیہ کی رائے ہے، ہر جگہ عالم دین کا حاصل ہو جانا اور وہ بھی ایسا عالم دین جو فقہ و فتاویٰ سے تعلق رکھتا ہو اور جو واقعہ پیش آیا ہے اس کے احکام سے

باخبر ہو، دشواری ہی نہیں دشوار تر ہے، پھر یہ بھی ضروری ہے کہ ان ارکان کا فیصلہ متفق علیہ ہو، محلہ اور گاؤں کے وہ چند آدمی جو حکم اور پنچ کی حیثیت سے ایک خاص معاملہ کی بابت جمع کیے گئے ہوں اور فریقین نے ان پر اعتماد کا اظہار بھی کیا ہو، عادتاً ان سے یہ توقع بہت دشوار ہے کہ جادۂ انصاف پر قائم رہ سکیں اور بالکل غیر جانبداری کے ساتھ ایک فیصلہ پر راضی و متفق ہو جائیں گے، وہاں تو فیصلہ کرنے والوں کی پوزیشن قاضی سے زیادہ اپنے فریق کے ترجمان اور نمائندہ کی ہو کر رہ جاتی ہے۔

اس لیے حقیقت یہ ہے کہ ہندوستان میں اس طرح کی جماعت المسلمین کے قیام کی نہ ضرورت ہے، کیوں کہ خود فقہ حنفی میں اس کا حل موجود ہے اور نہ فقہ مالکی کی تفصیلات کے مطابق شرعی پنچایتوں کا قیام ممکن ہے، بلکہ اس کی دشواریاں اور مشکلات چنداں زیادہ ہیں!

علماء ہند کی رائیں

مولانا اشرف علی صاحب تھانوی رَحِمَہُ اللہُ تَعَالٰی نے ”الحیلۃ الناجزۃ“ میں اگرچہ اسی تحکیم کی تجویز پیش کی ہے، مگر عام طور پر دیوبند، فرنگی محل اور دہلی کے علماء نے دارالقضاء کے قیام کا فتویٰ دیا ہے؛ چنانچہ مولانا محمود حسن دیوبندی رَحِمَہُ اللہُ تَعَالٰی (شیخ الہند) نے سالانہ اجلاس دوم جمعیتہ علماء ہند بمقام دہلی ۱۹۲۰ء، مولانا حبیب الرحمن عثمانی رَحِمَہُ اللہُ تَعَالٰی نے اجلاس گیا ۱۹۲۲ء، علامہ سید سلیمان ندوی رَحِمَہُ اللہُ تَعَالٰی نے خطبہ صدارت اجلاس کلکتہ ۱۳۴۲ھ اور مولانا سید حسین احمد مدنی رَحِمَہُ اللہُ تَعَالٰی نے اجلاس جوہر پور ۱۳۹۵ھ میں دارالقضاء کے قیام کے تجویز پیش کی ہے، مولانا ابو الکلام آزاد رَحِمَہُ اللہُ تَعَالٰی اور مولانا حفظ الرحمن سیوہاروی رَحِمَہُ اللہُ تَعَالٰی نے امارت شرعیہ کے بعض اجلاس کی صدارت کرتے ہوئے دارالقضاء کی توثیق کی ہے، اس کے علاوہ مولانا شبیر احمد عثمانی رَحِمَہُ اللہُ تَعَالٰی، مولانا عبدالباری فرنگی محلی رَحِمَہُ اللہُ تَعَالٰی، مولانا مفتی کفایت اللہ دہلوی رَحِمَہُ اللہُ تَعَالٰی اور مولانا ابوالحسن محمد سجاد صاحب رَحِمَہُ اللہُ تَعَالٰی نے مختلف موقعوں پر ”نظام قضاء“ کے قیام کے وجوب کا فتویٰ دیا ہے اور اپنے وقت کے ان زعمائے ملت میں سے کسی نے بھی اس قسم کی ”مجلس المسلمین“ کے قیام کی تحریک نہیں فرمائی ہے۔ نیز ہندوستان میں آل انڈیا مسلم پرسنل لا بورڈ نے جو ہندوستانی مسلمانوں کے سوا داعظم کی نمائندگی کرتا ہے اپنے متعدد اجلاس میں مسلمانوں کو نظام قضاء کے قیام کی طرف متوجہ کیا ہے اور اس کی ترغیب دی ہے، اس لیے نظام قضا ہی ہندوستان میں مسلمانوں کے معاشرتی مسائل کا حقیقی حل ہے۔

برادرانِ اسلام کے نام!

اخیر میں مسلمان بھائیوں سے عرض ہے کہ وہ ایسی اسلامی عدالتوں میں اپنے تنازعات پیش کرنا ”مذہبی فریضہ“ سمجھیں اور شریعت کا فیصلہ چاہے ان کے ذاتی مفادات اور مصالح کے خلاف کیوں نہ ہو، اس کے سامنے سر تسلیم خم کر دیں۔ جب تک ایک شخص ایسے موقعوں پر اپنے منافع کی قربانی گوارا نہیں کرتا اور اپنے معاملات میں اللہ اور اس کے رسول کے احکام کے مطابق فیصلہ نہیں مانتا، قرآن کی زبان میں وہ شخص ”مومن“ نہیں ہے۔

﴿فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِيْ

أَنْفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا﴾^۱

ترجمہ: ”آپ کے رب کی قسم وہ لوگ مومن نہیں ہو سکتے جب تک کہ آپ کو باہمی اختلافات میں ”حکم“ نہ بنائیں، پھر آپ کے فیصلے سے دل میں تنگی محسوس نہ کریں اور سر تسلیم خم کر دیں۔“

اور ظاہر ہے رسول اللہ ﷺ کے وصال کے بعد آپ کو حکم بنانے کی صورت یہی ہے کہ اس ”عدالت کو حکم“ تسلیم کر لے جو آپ ﷺ کے احکام کے مطابق مسائل کا فیصلہ کرتی ہو۔ اللہ و رسول کے فیصلے کے بعد ایک مسلمان کو ذرا بھی اختلاف اور انحراف کا اختیار باقی نہیں رہتا اور اس سے انحراف معصیت اور گمراہی کے مترادف ہے:

﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَىٰ اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَقَدْ ضَلَّ ضَلًّا مُّبِينًا﴾^۲

ترجمہ: ”خدا اور اس کے رسول کے فیصلے کے بعد کسی مسلمان مرد و عورت کے لیے ان کے معاملات میں کوئی اختیار باقی نہیں رہتا اور جس نے خدا اور رسول کی نافرمانی کی تو سخت گمراہی میں پڑ گیا۔“

یہ جہاں ایک مذہبی فریضہ ہے، وہیں مصالح کا تقاضا بھی ہے۔ سرکاری عدالتوں میں فیصلوں میں جو تاخیر اور تعطل پایا جاتا ہے اور پھر انصاف چاہنے والوں کو جتنی مالی گراں باری سے دوچار ہونا پڑتا ہے، ایسے دارالقضاء ان سے نجات دلا سکتے ہیں۔

امید ہے کہ علماء کرام اور اہل نظر بھی اپنے اپنے حلقوں میں مسلمانوں کو اس طرف متوجہ کریں گے اور ان کو اس عدالت سے رجوع ہونے کا مشورہ دیں گے۔

”وما أريد الا صلاح والله هو الموفق“

تعزیر مالی کا مسئلہ

اسلامی حکومت اور اسلام کے قانون حدود و تعزیرات کے فقدان کی وجہ سے بہت سے مسائل ہیں، جو نہ صرف ہندوستان بلکہ اکثر مسلم اکثریت کے ممالک میں بھی پیچیدہ اور دشوار ہو گئے ہیں، مثلاً طلاق کے بے جا استعمال، مطالبہ جہیز، شادی میں منکرات اور فواحش کے رواج اور اس طرح کے دوسرے مسائل ہیں۔ اکثر اوقات دیکھا گیا ہے کہ مسلمانوں کی مقامی انجمنیں، ادارے اور تنظیمیں اس کے سد باب کے لیے کھڑی ہوتی ہیں اور جرمائے وغیرہ مقرر کرتی ہیں، تو اس کے خوشگوار نتائج سامنے آتے ہیں اور ان کے لیے اس سرزنش کے سوا کوئی دوسری شکل عملاً ممکن بھی نہیں ہوتی، کیوں کہ اگر وہ جسمانی سرزنش کا کام اپنے ہاتھ میں لے لیں، تو اس سے بڑے فتنوں کے در آنے کا احتمال رہتا ہے۔ یوں بھی عملاً اس زمانہ میں ”مالی تعزیر“ کی بڑی کثرت ہو گئی ہے اور ریلوے، بس، ٹریفک، وغیرہ میں کثرت سے اس کا تعامل ہے۔

سوال یہ ہے کہ کیا یہ صورت جائز ہے؟ امام ابو حنیفہ، امام محمد رحمہما اللہ تعالیٰ اور بعض حضرات کی روایت کے مطابق امام ابو یوسف رحمہ اللہ تعالیٰ کے سوا تمام ہی فقہاء اس کو جائز نہیں قرار دیتے؛ اس لیے کہ یہ کسی سبب شرعی کے بغیر ایک مسلمان کا مال لے لینا ہے۔ ”اذ لا يجوز أخذ مال مسلم“ البتہ امام ابو یوسف رحمہ اللہ تعالیٰ نے تعزیر مالی کی اجارت دی ہے۔ ”وعن أبي يوسف يجوز التعزير للسلطان بأخذ المال“ بعض حضرات نے نقل کیا ہے کہ امام مالک کا بھی یہی مسلک ہے۔ ”وبه قال مالك“ تاہم امام ابو یوسف رحمہ اللہ تعالیٰ کے مسلک کی بعض حنفی مصنفین نے توضیح کی ہے کہ یہ جرمائے محض وقتی طور پر ازراہ دھمکی لیا جائے گا، نہ خود سلطان لے گا اور نہ بیت المال میں داخل کرے گا، بلکہ مدت کے بعد واپس کر دے گا۔

”إمساك شيء من ماله عنه مدة لينز جرثم يعيده الحاكم إليه لا أن يأخذه

الحاكم لنفسه أو لبیت المال“^۱

^۱ حاشیہ شیخ احمد بن محمد صاوی مالکی علی هامش الشرح الصغير: ۵۰۴/۴، ۵۰۵

^۲ فتح القدیر: ۱۱۲/۴ دار احیاء التراث العربی، تبیین الحقائق: ۲۰۸/۳

^۳ البحر الرائق: ۴۱/۵

^۴ فقہ السنۃ: ۵۹۲/۳

انکار کی وجہ

جو لوگ تعزیر مالی کے قائل نہیں ہیں، ان کی پیش نظر یہ ہے کہ کسی مسلمان کا مال یا تو اس کی خوشی اور رضا مندی سے لینا جائز ہے یا پھر اس وقت لیا جاسکتا ہے جب کوئی حق اس کے ذمہ ہو ﴿لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ﴾ کا مفہوم یہی ہے۔ تعزیر مالی میں نہ اس شخص کی رضا مندی کو دخل ہے جس سے مال لیا جا رہا ہے اور نہ کوئی دلیل شرعی موجود ہے، جس سے اس کا جواز پیدا ہو سکے، اس لیے یہ صورت درست نہیں۔

تعزیر مالی کے دلائل و نظائر

جن امور سے مالی تعزیر کے جواز پر استدلال کیا جاسکتا ہے (گو کہ ان میں اکثر اس مسئلہ کے لیے صریح نہیں ہیں، بلکہ ان سے استیناس ہی کیا جاسکتا ہے) وہ یہ ہیں:

① آپ ﷺ نے فرمایا: جو شخص اپنا مال اجر کی نیت سے دے، اس کے لیے اجر ہے اور جو مال کی زکوٰۃ ادا نہ کرے گا، تو میں زکوٰۃ بھی لوں گا اور اس کے مال میں سے کچھ حصہ بھی بہ طور تاوان لے لوں گا، جو میرے پروردگار کی جانب سے ہوگا، البتہ ان میں سے کچھ میری آل کے لئے حلال نہیں ہوگا۔ ”من أعطی ماله موتجرا فله أجرها ومن منعها فأنا أخذها وشطر ماله غرامة من غرمات ربنا عز وجل ليس لآل محمد منها شيء“۔^۱

② عبدالرحمن رضی اللہ تعالیٰ عنہ بن حاطب بن ابی بلتعہ کے غلاموں نے ایک اونٹ چرا کر ذبح کر دیا جس کا چمڑا اور سران کے پاس پایا گیا۔ لوگ حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے پاس معاملہ لائے۔ آپ نے پہلے ہاتھ کاٹنے کا حکم دیا، پھر تھوڑی دیر سوچ کر غلاموں کو طلب فرمایا اور عبدالرحمن رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے کہا: میں کہتا ہوں کہ تم ان سے کام بھی لیتے ہو اور ان کو بھوکا بھی رکھتے ہو اور بدسلوکی کرتے ہو، یہاں تک کہ اگر وہ کوئی حرام چیز بھی پالیں تو ان کے حق میں حلال ہو جائے، پھر اونٹ والے سے دریافت کیا کہ تم اونٹ کتنی قیمت میں دے سکتے تھے؟ اس نے کہا: چار سو درہم میں۔ حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے عبدالرحمن رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے فرمایا: تاوان کے ساتھ آٹھ سو روپے ادا کرو۔ ”قم فاغرم لهم ثمان مائة درهم وفي رواية لا غرمك غرمائش علىه فاغرمه مثلي قيمتها“۔^۲

یہ روایت اور اثر مالی تاوان کے باب میں بالکل صریح ہے اور اس سے یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ تاوان وصول

^۱ البقرہ: ۲۳ ^۲ ابوداؤد، باب زکوٰۃ السائمة نسائی، باب عقوبة مانع الزکوٰۃ: ۳۳۵/۱، معناً

^۳ مصنف عبدالرزاق: ۲۳۹/۱۰، المحلی: ۱۵۷/۷، المغنی: ۷۹۵/۷

کر کے دوبارہ واپس بھی نہیں کیا جائے گا۔

۳ آپ ﷺ نے ایک موقع پر حضرت ابو بکر اور حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہما کو حکم فرمایا کہ مال غنیمت میں خیانت کرنے والوں کے سامان جلاڈالو اور ان کی پٹائی بھی کرو۔ ”حرقوا أمتاع الغال واضربوه“ اسی حدیث کی روشنی میں حسن بصری رحمہ اللہ تعالیٰ کا خیال ہے کہ جانور اور قرآن مجید کو چھوڑ کر ایسے شخص کے تمام اسباب جلا دیئے جائیں گے۔ امام احمد اور اسحاق رحمہما اللہ تعالیٰ بن راہو یہ کہتے ہیں کہ غنیمت کا چھپایا ہوا مال نہیں جلایا جائے گا، کہ وہ تو مجاہدین کا حق ہے، بقیہ سامان جلا دیا جائے۔ قریب قریب یہی رائے امام اوزاعی رحمہ اللہ تعالیٰ کی بھی ہے امام ابو حنیفہ، مالک اور شافعی رحمہم اللہ تعالیٰ کے یہاں حدیث کا ظاہری معنی مقصود نہیں ہے، تہدید پر محمول ہے۔ آپ ﷺ کا ایسے شخص کے سامان کو جلانے کا حکم دینا ایک طرح کی مالی سرزنش ہی ہے۔

۴ ان صراحتوں کے علاوہ شریعت میں تعزیر مالی کی مختلف نظیریں بھی ملتی ہیں:

حقوق اللہ میں تعدی اور زیادتی پر مالی تعزیر کی نظیر ”کفارات“ ہیں، جو قصداً روزہ توڑنے سے قسم کھا کر پوری نہ کرنے اور قتل خطا کی صورت میں واجب ہوتے ہیں اور جن میں ایک غلام آزاد کرنا یا مساکین کی ایک خاص تعداد کو کھانا کھلانا ”مالی سزا“ شمار کی جاسکتی ہے۔

۵ کسی انسان کے ساتھ ایسی تعدی پر جس کا تعلق جسم سے ہو، تعزیر مالی کی نظیر دیتا ہے، جو ایسی تمام صورتوں میں واجب ہوتی ہے جب فریقین باہمی رضامندی سے اس پر آمادہ ہو جائیں یا جب قصاص کا اجراء ممکن نہ ہو۔

۶ غیر مادی حقوق میں تعدی پر ”مالی تعزیر“ کی نظیر ”کفارۃ ظہار“ ہے، اس لیے کہ ظہار کی بنا پر مرد اپنی بیوی کو ہم بستری سے محروم رکھ کر اس کو اس کے جنسی حقوق سے محروم کر دیتا ہے، اس کے ساتھ بدگوئی کر کے اس کی ہتک حرمت کرتا ہے، کفارۃ ظہار اسی کی سزا ہے جس میں غلام کو آزاد کرنا یا مسکینوں کو کھانا کھلانا بھی شامل ہے۔

۷ مالی حقوق میں تعدی کی بنا پر مالی سرزنش کی نظیر یہ ہے کہ اگر کوئی شخص کسی کا سامان چرا لے اور وہ اس کے پاس محفوظ بھی نہیں رہ سکے، تو فقہاء کا اتفاق ہے کہ اصل سزا تو یہ ہے کہ ہاتھ کاٹے جائیں، لیکن اگر کسی وجہ سے ایسا نہ ہو سکے تو اس سے سرقہ شدہ سامان کا تاوان وصول کیا جائے گا۔ ”والغرم اذا لم یجب القطع“۔

۸ آبروریزی اور ہتک حرمت پر تاوان مالی کی نظیر یہ ہے کہ اگر کوئی شخص کسی عورت سے جبراً زنا کر لے تو اس

۱ ابو داؤد عن عمرو بن شعیب: ۳۷۱/۲، باب عقوبة الغال
نوٹ: قتل کا ارادہ کیے بغیر غلطی سے قتل کے وقوع کو ”قتل خطا“ کہتے ہیں۔
۲ النساء: ۹۲
۳ النساء: ۹۲
۴ المجادلہ: ۳
۵ بدایۃ المجتہد: ۴۵۲/۲

سے عورت کو مہر کی رقم دلائی جائے گی۔^۱

۹ اسی طرح ذہنی طور پر کسی کو پریشان کرنے پر مالی سرزنش کا بھی فقہاء کے یہاں فی الجملہ تصور ملتا ہے، چنانچہ وہ عورت جس کا مہر متعین ہوا، دخول^۲ سے پہلے ہی طلاق کی نوبت آ جائے تو امام ابو حنیفہ و شافعی رَحِمَہُمَا اللہُ تَعَالٰی دونوں ہی کے یہاں متعہ^۳ نہیں ہے۔ اس کے علاوہ دوسری تمام مطلقہ عورتوں کے لیے امام شافعی رَحِمَہُمَا اللہُ تَعَالٰی کے یہاں واجب ہے اور صاحب ہدایہ کے حسب تحریر امام شافعی رَحِمَہُمَا اللہُ تَعَالٰی کا نقطہ نظر یہ ہے کہ چوں کہ شوہر نے بیوی کو داغ فراق دے کر وحشت میں مبتلا کیا ہے، اس کے بدلہ میں متعہ دلا یا جائے۔ ”لأنھا وجبت صلة من الزوج لأنه أوحشها بالفراق“ واضح ہو کہ متعہ کا ثبوت خود قرآن سے ہے: ﴿وَلَمَّا طَلَّقاتِ مَتَاعٌ بِالْمَعْرُوفِ﴾ امام شافعی رَحِمَہُمَا اللہُ تَعَالٰی اس کو وجوب پر محمول کرتے ہیں اور احناف استحباب پر۔

اسی طرح جھوٹی شہادت و گواہی کی بناء پر بھی بعض صورتوں میں فقہاء نے گواہوں پر تاوان عائد کیا ہے۔ ہر چند کہ یہ نظائر اس مسئلہ میں صریح نہیں ہیں، تاہم ان سے شریعت کے مزاج اور اس کی روح کا اندازہ ہوتا ہے اور ان پر دوسری تعزیرات کو قیاس کیا جاسکتا ہے، البتہ ابتداء میں جو حضرت عمر رَضِیَ اللہُ تَعَالٰی عَنْہُ کا فیصلہ نقل کیا گیا ہے، کہا جاسکتا ہے کہ وہ اس مسئلہ میں بے غبار دلیل ہے، اس لیے اگر موجودہ زمانے میں اور بالخصوص ہندوستان کے خصوصی حالات میں اس کو قبول کر لیا جائے تو امید ہے کہ بہت سے منکرات کے سد باب میں اس سے مدد ملے گی اور اس سے فائدہ ہوگا۔

حافظ ابن قیم رَحِمَہُمَا اللہُ تَعَالٰی بھی تعزیر مالی کے قائل ہیں اور قضاء کے موضوع پر ”معین الحکام“ کے فاضل مصنف قاضی علاء الدین طرابلسی رَحِمَہُمَا اللہُ تَعَالٰی بھی اسی کے قائل ہیں، وہ لکھتے ہیں:

”ومن قال إن العقوبة المالية منسوخة فقد غلط على مذاهب الأئمة نقلاً و استدلالاً وليس بسهل دعوى نسخها والمدعون للنسخ ليس معهم سنة ولا إجماع يصح دعواهم“

ترجمہ: ”جن حضرات نے یہ بات کہی ہے کہ مالی سزا منسوخ ہے، انہوں نے ائمہ کے مذاہب کی بناء پر روایت اور استدلال ہر دو اعتبار سے غلطی کی ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ اس کے منسوخ ہونے کا

^۱ بدایۃ المجتہد: ۴۴۰/۲

^۲ دخول سے مراد کسی شرعی یا طبعی رکاوٹ کے بغیر میاں بیوی کا تنہا ہو جانا ہے۔

^۳ لغوی معنی سامان کے ہیں، یہاں کم از کم تین کپڑے، دو پٹے، کرتا اور پانچا مراد ہے۔

^۴ فقہ السنۃ: ۵۹۲/۲، ۵۹۳ التعزیر بأخذ المال - ۵۵ بقرہ: ۲۴۱

دعویٰ کرنا آسان نہیں ہے، جو لوگ نسخ کا دعویٰ کرتے ہیں، ان کے پاس نہ سنت ہے اور نہ اجماع ہے جو ان کے دعویٰ کو صحیح قرار دے۔“
میں اپنی اس تحریر کو فقہ حنفی کے بلند پایہ ناقد اور محقق ابن نجیم مصری رَحِمَہُ اللہُ تَعَالٰی کے بیان پر ختم کرتا ہوں کہ:

”وفی الخلاصة سمعت من ثقة أن التعزير بأخذ المال أن رأى القاضى ذلك أو الوالى جاز ومن جملة ذلك رجل لا يحضر الجماعة يجوز تعزيره بأخذ المال له.“^۱

ترجمہ: ”خلاصہ میں ہے کہ قاضی یا والی کی صوابدید کے مطابق مالی تعزیر جائز ہے اور اسی کے منجملہ یہ ہے کہ کوئی آدمی (نماز کی) جماعت میں نہ آتا ہو، تو مال لے کر اس کی تعزیر جائز ہے۔“

